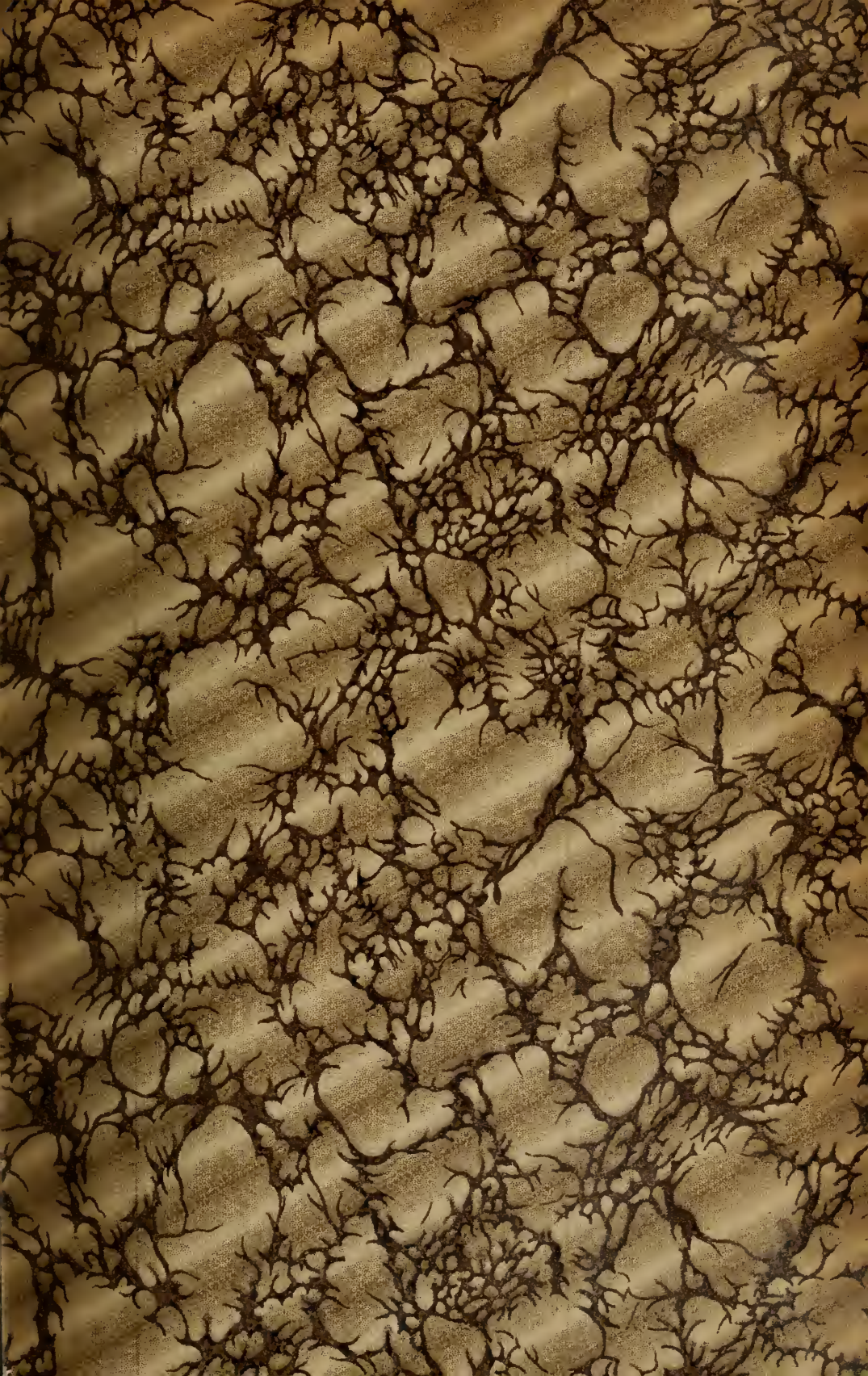
UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01877451 3



ST. BASIL'S SEMINARY
LIBRARY
TRANSFERRED

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

COMMENTAIRE FRANÇAIS LITTÉRAL

DE LA

SOMME THÉOLOGIQUE

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN

Droits de traduction et de reproduction réservés pour tous pays.

Copyright by Édouard Privat. *1925.*

R. P. Thomas PÈGUES, O. P.
MAÎTRE EN THÉOLOGIE
MEMBRE DE L'ACADÉMIE ROMAINE DE SAINT-THOMAS-D'AQUIN
PROFESSEUR DE SAINT THOMAS AU COLLÈGE ANGÉLIQUE (ROME)

COMMENTAIRE FRANÇAIS LITTÉRAL

DE LA

SOMME THÉOLOGIQUE

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN

VI

LA BÉATITUDE ET LES ACTES HUMAINS

Πηγή γνώσεως.
(Saint Jean Damascène.

TOULOUSE
ÉDOUARD PRIVAT
LIBRAIRE-ÉDITEUR
14, RUE DES ARTS, 14.

PARIS
PIERRE TÉQUI
LIBRAIRE-ÉDITEUR
82, RUE BONAPARTE, 82.

1925

NIHIL OBSTAT :

Fr. Ceslas PABAN-SECOND,

Des Frères-Prêcheurs.
Maître en Sacrée Théologie.

Fr. Édouard HUGON,

Des Frères-Prêcheurs,
Maître en Sacrée Théologie.

IMPRIMATUR :

Fr. Albertus LEPIDI, O. P.

S. P. A. Magister.

JUN - 9 1953

AVANT-PROPOS

Avec le présent volume de notre *Commentaire*, c'est le commencement d'une nouvelle Partie de la *Somme théologique* que nous offrons à nos lecteurs. Cette nouvelle Partie de la *Somme théologique*, qui tient le milieu entre la Première Partie et la Troisième Partie, plus spécialement dogmatiques, est la partie morale. Comme nous aurons à l'expliquer bientôt, elle se subdivise elle-même en deux parties, l'une générale et l'autre spéciale. Le présent volume donne les vingt et une premières questions de la partie morale générale.

Nous n'avons pas à nous étendre ici sur le contenu de cette Seconde Partie de la *Somme théologique*, ni sur ses notes ou ses caractères distinctifs. A mesure que nous avancerons dans son étude, elle nous apparaîtra elle-même ce qu'elle est. Nous dirons seulement que le génie de saint Thomas, pour s'exercer dans un domaine moins sublime que dans les autres Parties de la *Somme*, ne se révèle ni moins original, ni moins puissant et profond. Nous trouverons ici des analyses psychologiques et une organisation de la science de l'acte moral ou humain qu'on ne retrouve nulle part

ailleurs, soit parmi les autres auteurs, soit parmi les autres œuvres de saint Thomas lui-même. Cette Seconde Partie de la *Somme théologique* en est la partie la plus originale et, en un sens, la partie la plus géniale. Elle offre pour nous un intérêt exceptionnel, par son caractère d'utilité immédiate, puisqu'elle constitue la science de nos actes moraux.

Les vingt et une premières questions, qui forment la matière de notre nouveau volume, comprennent, avec le traité de la béatitude ou de la fin dernière (q. 1-5), le traité de l'acte humain proprement dit, considéré en lui-même (q. 6-21). Le traité de la béatitude est celui d'où tout dépend dans la connaissance scientifique de l'acte humain. Il correspond en partie à ce qu'on appelle aujourd'hui le fondement de la morale. Nous aurons à souligner fréquemment le côté lumineux et transcendant de l'enseignement de saint Thomas, éclairant du jour le plus vif nos problèmes les plus actuels. Nous dirons un mot aussi des vieilles controverses scotistes sur la vraie nature de la béatitude; mais sans nous y attarder, nous contentant de montrer comment le texte de saint Thomas, sainement entendu, résout péremptoirement et d'avance ces interminables querelles soulevées après lui.

Le traité de l'acte humain proprement dit, considéré en lui-même, nous fournira l'occasion d'étudier deux points de doctrine du plus haut intérêt : l'organisme psychologique de notre acte humain (q. 6-17), et les conditions de sa spécification morale (q. 18-21). Ce second point offre un caractère particulièrement délicat ou difficile, et nous aurons à lire le texte du saint Docteur avec une attention très soutenue. Nous y verrons résolu le problème de la conscience morale (q. 19, art. 6).

En abordant cette nouvelle Partie de la *Somme théologique*, nous n'avons pas à redire dans quel esprit ni avec quelle méthode nous en poursuivons l'étude. Nos lecteurs sont désormais fixés à ce sujet. Notre esprit et notre méthode seront exactement ce que nous les avions définis dès notre Introduction au *Commentaire* de la *Somme*, et que nous nous sommes appliqué, de notre mieux, à réaliser dans le commentaire de la Première Partie. Nous entendons toujours étudier saint Thomas en lui-même et pour lui-même. S'il est vrai qu'il a eu des devanciers et que d'autres sont venus après lui, il est vrai aussi que la nature des questions traitées par lui et la manière dont il les a traitées font qu'il se suffit et qu'il suffit, dans la sphère transcendante qui est la sienne. Plus on vit dans son étude, plus on se pénètre de la sagesse d'instructions comme celles du P. Antonin Cloche, général de l'Ordre de saint Dominique au dix-septième siècle, et du cardinal Casanate († 1700), ordonnant de la façon la plus expresse et sous les peines ou les clauses les plus formelles, que la *lettre* de saint Thomas, dans sa *Somme théologique*, et cette lettre *seule*, à l'exclusion de toutes digressions vaines, ou trop subtiles et encombrantes, absorbe l'étude théologique proprement dite du vrai disciple du saint Docteur [Cf. *Revue thomiste*, juillet-août 1911]. Il n'est pas jusqu'au caractère systématique de l'œuvre de saint Thomas qui ne soit pour nous confirmer dans notre fidélité absolue à sa doctrine, persuadé qu'un système — si l'on prend le mot au sens littéral — est précisément, comme on l'a si bien dit : « une vue cohérente des choses, une suite d'idées combinées et organisées selon leur nature, par là même plus indivisible que le diamant »; ou encore, toujours s'il s'agit du système de

saint Thomas : « une exposition liée, serrée, enchaînée comme un théorème. On y va au-devant de toutes les questions. Elles sont prévues et elles sont répondues, en quelque sorte, de toute éternité, comme le peuvent être les rapports essentiels des idées et des choses[1]. »

Rome,
en la fête de tous les saints.
1er nov. 1911.

1. Charles Maurras.

LA SOMME THÉOLOGIQUE

SECONDE PARTIE

PREMIÈRE SECTION

LE PROLOGUE.

La Seconde Partie de la *Somme Théologique* débute par ces simples mots : « Parce que, selon que s'exprime saint Jean Damascène (de la Foi orthodoxe, liv. II, ch. XII), l'homme est dit fait à l'image de Dieu (en entendant, par l'*image, l'être intellectuel, doué de libre arbitre et qui peut agir par lui-même)*, après que nous avons parlé de l'exemplaire, c'est-à-dire de Dieu, et des choses qui ont émané de la divine Puissance au gré de sa volonté, il reste que nous traitions de son image, c'est-à-dire de l'homme, selon que lui aussi est le principe de ses œuvres comme ayant le libre arbitre et la maîtrise de ses actes. »

Au début de la *Somme Théologique*, saint Thomas, annonçant la Seconde Partie que nous abordons, disait qu'il y traiterait « du retour de la créature vers Dieu ». C'est qu'en effet, dans la Première Partie, comme saint Thomas le rappelle dans le Prologue que nous venons de traduire, il devait être question de la créature selon qu'elle émane ou qu'elle procède de Dieu, c'est-à-dire selon qu'elle est elle-même l'œuvre de Dieu agissant dans son absolue et souveraine liberté créatrice. Or, précisément, il se trouve que parmi ces créatures émanées du libre vouloir divin,

il en est qui ont le privilège d'imiter Dieu dans la liberté de son action. C'est évidemment de ces créatures qu'il s'agira quand nous devrons traiter « du retour de la créature vers Dieu ». Il ne saurait être question, en effet, de la créature qui n'agit point par elle-même et librement. Son action n'est, au fond, comme responsabilité, que l'action même de Dieu qui agit en elle et par elle. Seule, la créature libre, ayant la maîtrise de ses actes, pourra fournir matière à une étude spéciale comme retour de la créature vers Dieu. Encore faut-il remarquer que parmi les créatures douées du libre arbitre, nous n'aurons pas à parler spécialement du retour de l'ange vers Dieu. Nous avons déjà traité cette question lorsqu'il s'est agi de la création même de l'ange. L'ange, en effet, est d'une nature telle que son retour à Dieu ne comportait pas une multiplicité d'actes divers. C'est par un seul acte que l'ange devait se fixer irrévocablement en Dieu ou loin de Dieu. Et cet acte, il devait le produire à l'instant même où il prenait conscience de son être. Pour l'homme, il n'en va pas ainsi. Sa nature est toute différente. Elle admet la multiplicité et la mutabilité dans les actes qui lui sont propres. C'est une nature complexe, faible, soumise aux fluctuations, aux changements. Tant que l'homme vit de sa vie présente, il est dans le temps de l'épreuve; il n'est point encore définitivement et irrévocablement ment fixé soit dans le bien, soit dans le mal. Il peut revenir sur son adhésion ou sur sa désertion. Ses pensées et ses volontés sont naturellement instables. Elles se succèdent avec une facilité et une variété que rien n'égale. Et cependant c'est par ces sortes d'actes que l'homme retourne à Dieu ou s'éloigne de Lui. Aussi bien était-il indispensable d'étudier de près, et d'une façon toute spéciale, ce « retour de l'homme vers Dieu ».

Voulant ensuite déterminer ce qui sera l'objet de cette étude, saint Thomas déclare que « nous devrons commencer par ce qui touche à la fin dernière de l'homme; et puis, traiter de ce par quoi l'homme peut parvenir à cette fin ou s'égarer loin d'elle; car c'est de la fin que se doivent tirer les raisons des choses qui sont ordonnées à cette fin ».

Telle sera donc la division de la Seconde Partie de la *Somme Théologique*. Il y sera traité de la fin dernière de l'homme et de

ce par quoi l'homme atteint ou manque cette fin. Rien ne pouvait être plus simple et rien n'est plus parfait que cette division de ce qu'on est convenu d'appeler la partie morale de la science théologique. Cette science tiendra tout entière en deux mots : Dieu, fin dernière de l'homme; les actes bons ou mauvais, qui conduisent l'homme à Dieu ou l'en détournent.

D'abord, de la fin dernière de l'homme (q. 1 à 5).

« Mais, parce que », de l'avis unanime ou du consentement effectif de tous les hommes, « la fin dernière de la vie humaine est la béatitude » ou le bonheur — et c'est, en effet, cela que tous les hommes recherchent dans leur vie, c'est pour cela uniquement qu'ils agissent —, devant traiter scientifiquement de la fin dernière de l'homme, « nous parlerons, d'abord, de la fin dernière en général (q. 1); puis, de la béatitude », qui est en réalité la fin dernière de l'homme (q. 2-5).

Premièrement, de la fin dernière en général.

C'est l'objet de la première question.

QUESTION I.

DE LA FIN DERNIÈRE DE L'HOMME.

1° S'il convient à l'homme d'agir pour une fin?
2° Si cela est le propre de la nature raisonnable?
3° Si les actes de l'homme tirent leur espèce de la fin?
4° S'il est quelque fin dernière de la vie humaine?
5° Si pour un même homme il peut y avoir plusieurs fins dernières?
6° Si l'homme ordonne toutes choses à la fin dernière?
7° Si c'est la même fin dernière pour tous les hommes?
8° Si dans cette fin dernière toutes les autres créatures conviennent?

De ces huit articles, les trois premiers considèrent la raison de *fin*; les cinq autres, la raison de fin *dernière*. La raison de fin est étudiée directement comme s'appliquant à l'homme : d'abord, quant au fait de cette application (art. 1, 2); secondement, quant à ses effets ou à son action dans la constitution de l'être moral humain (art. 3).

Et d'abord, si la raison de fin commandant les actions, s'applique à l'homme.

C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

S'il convient à l'homme d'agir pour une fin?

La « fin » se prend ici, et dans toute la question, au sens de « bien » ou de « chose bonne ». La fin est le *bien* ou la *chose bonne qui provoque le mouvement de l'être qui se meut, dirige ou explique tout ce qui rentre dans ce mouvement, et le termine.* Ce bien ou cette chose bonne, quand il s'agit de l'être humain en tant que tel, est un bien ou une chose bonne, *présenté comme tel* par la raison, principe de tout mouvement dans cet ordre-là. C'est

par conséquent un bien qui n'est pas d'ordre seulement physique, il est d'ordre moral. Toutefois, ce n'est pas nécessairement un bien moral. Il appartient à l'ordre moral, parce qu'il est présenté par la raison : mais il peut n'être pas un bien moral, en ce sens que la raison qui le présente comme un bien à la volonté, peut n'être pas la raison droite. Lors donc que nous parlerons de la fin, ici, il s'agira de la fin au sens de bien dans l'ordre moral, mais non pas encore et expressément de la fin au sens de bien moral. Ceci ne viendra que plus tard, quand nous traiterons des espèces morales de l'acte moral ou humain. Ici, le mot *moral* n'est pas pris au sens de bien moral ou de conforme à la raison droite. Il est pris au sens de bien humain ou présenté comme tel par la raison. Cette distinction est capitale pour l'intelligence de la question actuelle et des questions qui suivront.

« Agir pour une fin » signifie, dans cet article, non pas seulement poser un acte *qui tend* à une fin, mais aussi, et directement, produire ou poser un acte *en l'ordonnant* à une fin. Il s'agit de savoir si l'homme, dans ses actions, se propose à lui-même un but, une fin, un bien à atteindre, qui est la raison même de ses actions, en telle sorte que ces actions ne seraient pas, si l'homme ne se proposait point ce but ou cette fin.

Trois objections veulent prouver qu' « il ne convient pas à l'homme d'agir pour une fin ». — La première se tire de la raison même de fin, qui semble s'opposer à ce qu'elle coexiste avec la raison de cause dont nous venons de parler. « La cause, en effet, vient naturellement d'abord. Or, la fin dit ce qui vient *à la fin*, comme le mot même l'indique Donc, la fin n'a pas raison de cause. D'autre part, l'homme agit pour ce qui est la cause de son acte; puisque cette préposition *pour* indique le rapport de cause. Il s'ensuit qu'il ne convient pas à l'homme d'agir pour une fin ». Cette expression, que l'*homme agit pour une fin*, implique une certaine contradiction dans les termes. On ne peut donc pas en faire usage. Il n'est pas permis de dire que l'homme agit pour une fin. — La seconde objection veut qu'au moins en certains cas ou dans certaines de ses actions, l'homme n'agisse pas pour une fin. « Ce qui est la fin dernière n'est pas pour une fin », puisque cela même est la fin de tout le reste. « Or, il se

trouve que des actions ont raison de fin dernière, comme on le voit par Aristote au premier livre de l'*Éthique* » (chap. I, n. 2; de S. Th. leç. 1); nous mettons nous-mêmes la fin dernière dans un acte de vision. « Donc il n'est pas vrai que l'homme fasse tout pour une fin. » — La troisième objection insiste dans le même sens. « L'homme, dit-elle, paraît agir pour une fin, quand il délibère. Or, il est une foule de choses que l'homme fait sans aucune délibération; auxquelles même, quelquefois, il ne pense pas; comme, par exemple, lorsque quelqu'un meut son pied ou sa main, pensant à autre chose, ou lorsqu'il frotte sa barbe. Donc, l'homme ne fait pas tout ce qu'il fait pour une fin. »

L'argument *sed contra* se contente de rappeler que « tout ce qui est dans un genre donné, a pour cause ce qui est le principe de ce genre. Or, la fin a raison de principe dans les choses que l'homme fait, comme on le voit par Aristote au second livre des *Physiques* (chap. IX, n° 3; de S. Th., leç. 15). Donc il convient à l'homme de faire toutes choses pour une fin ».

Au corps de l'article, S. Thomas commence par nous avertir que « des actions qui sont accomplies par l'homme, celles-là seules sont dites proprement humaines, qui sont le propre de l'homme en tant qu'il est homme . Or, l'homme diffère des autres créatures non raisonnables, en ceci qu'il est le maître de ses actes. Par conséquent, ces actions seules seront appelées proprement humaines, dont l'homme est le maître. D'autre part, l'homme est le maître de ses actes par la raison et par la volonté: c'est même pour cela que le libre arbitre est appelé *une faculté de la volonté et de la raison* (cf. le Maître des *Sentences*, IIe livre, dist. 24). On appellera donc proprement *actions humaines*, celles qui émanent de la volonté délibérée. Que s'il est d'autres actions qui conviennent à l'homme, on pourra sans doute les dire actions de l'homme, mais non pas, proprement, humaines, puisqu'elles n'émanent pas de l'homme en tant qu'il est homme. Or, poursuit S. Thomas, il est manifeste que toutes les actions qui émanent d'une puissance, sont causées par elle selon la raison de son objet », puisque l'objet est toute la raison des actes d'une puissance. « Et parce que l'objet de la volonté est précisément la fin et le bien, il s'ensuit qu'il faut que toutes les actions

humaines soient pour une fin. » — Quelle superbe démonstration dès le début de cette partie morale. Voilà donc de quels actes il va s'agir ici, quand nous parlons des actes qui acheminent l'homme vers Dieu ou l'en détournent. Il s'agira uniquement des actes qui émanent de l'homme en tant qu'homme; ou s'il s'agit d'autres actes, comme les passions, ce ne sera qu'autant qu'ils influent sur le premiers ou qu'ils participent à leur nature. Les actes humains, c'est-à-dire les actes libres de l'homme, telle est donc la matière de notre étude désormais. Et la première conclusion que nous tirons à leur sujet, c'est que ces actes nécessairement et toujours sont faits pour une fin, en vue d'un but déterminé. L'homme, quand il agit comme tel, c'est-à-dire avec sa raison et sa volonté, n'agit jamais sans avoir une raison d'agir et cette raison est toujours un certain bien, vrai ou faux, qu'il poursuit.

L'*ad primum* répond que « si la fin vient en dernier lieu, dans l'ordre d'exécution, elle occupe cependant la première place dans l'intention de celui qui agit; et c'est à ce titre qu'elle a raison de cause ».

L'*ad secundum* fait remarquer qu' « en admettant qu'une action humaine ait raison de fin dernière, il faudra », puisqu'elle est *humaine*, au sens expliqué dans le corps de l'article, « qu'elle soit volontaire; sans cela, en effet, elle ne serait point une action humaine, ainsi qu'il a été dit. Or, c'est d'une double manière qu'une action est dite volontaire : soit parce qu'elle est commandée par la volonté, comme l'acte de marcher ou de parler; soit parce qu'elle émane de la volonté, comme l'acte même de vouloir. D'autre part, il est impossible que l'acte même qui émane de la volonté ait raison de fin dernière. C'est qu'en effet l'objet de la volonté est la fin » ou le bien, « comme l'objet de la vue est la couleur. De même donc qu'il est impossible que la première chose vue soit l'acte même de voir; car tout acte de voir présuppose un objet qui est vu; de même, il est impossible que le premier objet voulu, qui est la fin, soit l'acte même de vouloir. Il demeure donc que s'il est une action humaine qui soit la fin dernière, cette action », puisqu'elle est humaine, c'est-à-dire volontaire, et qu'elle ne peut pas être l'acte même qui

émane de la volonté, « sera nécessairement une action commandée par la volonté. Et, dès lors, même dans ce cas, il y aura une action de l'homme, au moins l'acte de vouloir, qui sera pour une fin. Il est donc vrai que quoique l'homme fasse, il agit pour une fin, même quand il produit l'acte qui est la fin dernière »; car cet acte est nécessairement complexe, et l'un de ses éléments constitue le fait d'agir pour une fin.

L'ad tertium observe que « ces sortes d'actions », dont parlait l'objection, « ne sont pas proprement humaines », au sens que nous avons dit : « elles ne procèdent pas, en effet, d'un acte délibéré de la raison qui est le principe propre des actes humains. Elles peuvent donc bien avoir une fin subjectée dans l'imagination, mais qui n'est point dictée par la raison ». Ce ne sont pas des actions vraiment humaines; ce sont des actes instinctifs. Il n'y a pas à s'en occuper autrement au point de vue moral.

L'homme agit toujours pour une fin, quand il agit comme homme, c'est-à-dire avec sa volonté mise en acte par sa raison. Il agit pour une fin, en ce sens que son acte est ordonné par lui à un but qu'il veut atteindre par cet acte-là. Dès l'instant qu'il veut — et il veut par le fait même qu'il agit comme homme — il veut nécessairement quelque chose. — Mais d'agir ainsi pour une fin, ou de vouloir, quand on agit, quelque chose, est-ce donc le propre de l'homme; ou ne pourrait-on pas dire que cela convient également à tout être, quel qu'il soit? C'est ce que nous devons maintenant examiner, et tel est l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si d'agir pour une fin est le propre de la nature raisonnable?

Trois objections veulent prouver que « d'agir pour une fin est le propre de la nature raisonnable ». — La première est que « l'homme, qui agit pour une fin, n'agit jamais pour une fin ignorée de lui. Or, il y a une multitude d'êtres qui n'ont point la connaissance de la fin : soit qu'ils n'aient aucune connaissance,

comme les êtres dénués de sensation, soit qu'ils ne saisissent pas la raison de fin, comme les animaux autres que l'homme. Donc il semble bien que c'est le propre de la créature raisonnable d'agir pour une fin ». — La seconde objection précise qu' « agir pour une fin, c'est ordonner son acte à cette fin. Or, ceci est un acte de raison. Donc cet acte n'appartient pas aux êtres privés de raison ». — La troisième objection rappelle que « le bien et la fin sont l'objet de la volonté. Or, *la volonté est dans la raison*, comme il est dit au troisième livre *de l'âme* (ch. IX, n° 3; de S. Th., leç. 14). Donc agir pour une fin n'appartient qu'à la nature raisonnable ».

L'argument *sed contra* se réfère à « Aristote », qui « prouve, au second livre des *Physiques* (ch. V, n. 2; de S. Th., leç. 8), que *non seulement l'intelligence mais aussi la nature agit pour une fin* ». Ce texte d'Aristote est formel. Il énonce d'ailleurs une vérité incontestable et d'une importance extrême. Saint Thomas va la faire sienne de la manière la plus expresse, en même temps qu'il nous montrera comment elle s'harmonise avec la doctrine du précédent article.

Au corps de l'article, en effet, saint Thomas déclare catégoriquement, dès le début, qu' « il est nécessaire que tout être qui agit agisse pour une fin ». Prétendre le contraire, savoir qu'un être agit sans agir pour une fin, serait affirmer une contradiction. Ce serait dire qu'un être agit et n'agit pas. « C'est qu'en effet », prouve admirablement saint Thomas, et l'on ne peut que recommander cette preuve aux modernes philosophes antifinalistes, « lorsqu'on a des causes ordonnées entre elles, si on enlève la première, il est nécessaire que les autres disparaissent. Or, la première de toutes les causes est la cause finale. La raison en est que » dans le jeu des diverses causes, qui sont la matière, la forme, l'agent et la fin, « la matière ne reçoit la forme qu'autant qu'elle est mue par l'agent; il n'est rien, en effet, qui puisse de lui-même passer de la puissance à l'acte »; or, la matière, d'elle-même et indépendamment de l'agent, n'est que puissance par rapport à l'acte qu'est la forme. « D'autre part, l'agent ne meut qu'en raison d'une fin qu'il poursuit. Si en effet, l'agent n'était pas déterminé à un certain effet » qu'il produira plutôt qu'un

autre, « il ne produirait aucun effet plutôt qu'un autre »; c'est l'évidence même. « Il est donc nécessaire, pour que l'agent produise un effet déterminé, qu'il » ne reste pas lui-même indéterminé dans son action, mais qu'il « soit déterminé à quelque chose de précis; et cela même a la raison de fin »; car la fin n'est pas autre chose que le point précis qui termine l'action d'un agent, de préférence à tout autre point qui pourrait la terminer. Voilà donc comment et pourquoi la fin est requise partout où se trouve un être qui agit. Et il n'importe, quant à la nécessité de cette fin, qu'il s'agisse d'un agent raisonnable ou d'un agent privé de raison. Tout être qui agit, du seul fait qu'il agit, doit agir pour une fin, c'est-à-dire être déterminé, dans son action, à un effet précis. « Cette détermination, qui se fait dans la nature raisonnable par l'appétit rationnel appelé volonté, se fait dans les autres natures par l'inclination naturelle qu'on nomme appétit naturel ».

« Toutefois », explique saint Thomas, « il faut considérer qu'une chose peut, par son action ou son mouvement, tendre à une fin, d'une double manière : soit comme se mouvant elle-même à cette fin, et c'est le cas pour l'homme; soit comme étant mue à cette fin par un autre : c'est ainsi que la flèche tend à un but déterminé parce qu'elle est mue par l'archer qui dirige son action vers ce but ». Il n'y a, à tendre vers une fin selon le premier mode, que les êtres pouvant se déterminer à eux-mêmes un objet précis d'action, de préférence à tout autre; et cela suppose le libre arbitre. Les autres êtres, qui n'ont pas le libre arbitre, quand bien même, d'ailleurs, ils auraient une certaine connaissance, comme les animaux doués de sensation mais privés de raison, s'ils tendent à un but déterminé n'y tendent que parce que leur nature ou la perception actuelle de leurs sens les y détermine. « Et donc, les êtres qui ont la raison se meuvent eux-mêmes à une fin, parce qu'ils ont la maîtrise de leurs actes par le libre arbitre, qui est *une faculté de volonté et de raison*. Les êtres qui n'ont pas la raison tendent à une fin par leur inclination naturelle », en comprenant sous ce mot, même l'inclination qui suit la connaissance sensible, « étant pour ainsi dire mus par un autre et non par eux-mêmes. N'ayant pas, en effet, la

connaissance de la fin sous sa raison de fin », c'est-à-dire du but précis que l'on choisit de préférence à tout autre, « il n'est rien qu'ils puissent ordonner à cette fin, mais selon tout eux-mêmes ils sont ordonnés à cette fin par un autre », qui est Dieu lui-même; « car toute la nature privée de raison se compare à Dieu comme l'instrument à l'agent principal, ainsi qu'il a été établi plus haut (1e p., q. 22, art. 2, ad 4um; q. 103, art. 1, ad 3um; q. 105, art. 5). Il suit de là que c'est le propre de la nature raisonnable de tendre à une fin, comme se mouvant ou se dirigeant elle-même vers cette fin. Quant à la nature privée de raison, elle tend à une fin, comme mue et dirigée par un autre, qui l'y meut, tantôt comme à une fin perçue par ces êtres » non pas sous la raison de fin, mais à titre d'objet désirable, « et c'est le propre des animaux doués de sensation; et tantôt comme à une fin nullement perçue, ainsi qu'il arrive pour tous les êtres qui n'ont aucune connaissance ».

Si donc tous les êtres qui agissent, agissent nécessairement pour une fin, l'homme seul, parmi les êtres du monde matériel, ordonne ses actions à une fin, quand il agit comme homme. C'est là une conclusion inéluctable, dans les deux parties qui la composent. Elle ne peut être niée que par des hommes qui ne s'entendent pas eux-mêmes. Pour la nier, il faut nier d'abord la raison. Aussi bien voyons-nous que ceux qui ont erré sur ce premier principe, fondement de toute la morale, avaient erré d'abord sur les premiers principes qui fondent la métaphysique et la raison elle-même. Il est vrai que d'aucuns avaient espéré, après avoir tenté de ruiner toute certitude en ce qui est de la raison pure et de la métaphysique, pouvoir échapper au naufrage du scepticisme universel, en revendiquant un privilège d'infaillibilité pour la raison pratique et la morale. Mais c'était là un espoir chimérique. C'est sur la vraie nature de la raison, sur la liberté de l'homme, sur sa place dans l'univers, œuvre de Dieu, que repose toute la doctrine morale. Une morale sans métaphysique est chose inconcevable; car c'est supposer un devoir sans raison et sans responsabilité. En ce sens, on a eu raison de dire que « les combats même de la foi ne sont rien auprès des combats de la conscience, et les doutes qui ont pour objet le

Dieu d'en haut ne sont que le faible prélude des doutes qui ont pour objet le Dieu intérieur, c'est-à-dire notre moralité » [cf. Alfred Fouillée : *Critique des systèmes de morale contemporains*, p. 2]. Pour nous, ce n'est pas indépendamment de la raison métaphysique que nous voulons fonder une morale; c'est sur cette raison elle-même, d'où nous tirons immédiatement ce premier principe de toute science morale, que l'homme, de par sa nature, agit pour une fin, ordonnant lui-même, librement, toutes ses actions propres à une fin qu'il se détermine .

L'*ad primum* répond que « l'homme, quand il agit par lui-même pour une fin, connaît cette fin; mais quand il est mû ou conduit par un autre, comme s'il agit sur un ordre reçu ou s'il est poussé par un autre à agir, il n'est pas nécessaire qu'il connaisse la fin » pour laquelle il agit. « Et il en est de même pour les créatures qui n'ont pas la raison ». Elles n'agissent pas par elles-mêmes; elles sont mues par un autre, c'est-à-dire par Dieu, qui connaît pour elles la fin de leurs actions.

L'*ad secundum* répond dans le même sens. « Ordonner l'action à une fin est le propre de celui qui agit par lui-même en vue de cette fin. Quant aux êtres qui sont mus par un autre à une fin, ils n'ont pas à ordonner eux-mêmes leurs actions à cette fin; ils y sont ordonnés par un autre. Et ceci peut convenir aux êtres privés de raison, pourvu qu'on soumette leurs actions à un être doué lui-même de raison ». Nous voyons, par ce dernier mot, que le concept de fin est inséparable du concept de raison ou d'intelligence. Ceux-là donc qui nient une première cause intelligente, ne peuvent plus garder le concept de finalité dans la nature.

L'*ad tertium* observe que « l'objet de la volonté est la fin et le bien en général », sous leur raison universelle de fin ou de bien. « Il s'ensuit que la volonté ne peut pas se trouver dans les êtres privés de raison ou d'intelligence; car ils sont incapables de saisir l'universel. Toutefois, en eux se trouvent l'appétit naturel ou l'appétit sensible, qui sont déterminés à un bien particulier ». Retenons soigneusement cette remarque. Elle nous explique qu'il ne faut point chercher, dans l'enfant, un acte de volonté proprement dite, ni, par conséquent, un acte moral, avant que sa rai-

son puisse saisir la notion universelle d'être et de bien. Jusque-là les actes qu'il fait ne relèvent que de l'appétit naturel et sensible. Aussi bien ne peut-on avoir d'action sur lui qu'en lui proposant des biens particuliers, sensibles et concrets. Ainsi en est-il de tous les êtres qui ne peuvent se conduire eux-mêmes, au sens parfait de ce mot. Ce sont des êtres qui ne sont mus que par des biens particuliers. « D'autre part, il est manifeste que les causes particulières sont mues par les causes universelles; c'est ainsi que dans une cité, celui qui préside au bien commun, fait agir, en les commandant, tous ceux qui ont quelque office particulier à remplir. D'où il suit qu'il est nécessaire que tous les êtres privés de raison soient mus à leurs fins particulières par une volonté rationnelle qui s'étend au bien universel, et qui n'est autre que la volonté divine ». Nous voyons ici l'harmonie des rapports qui existent entre les deux sciences de la métaphysique et de la finalité. De même qu'il est impossible que la raison de fin existe si l'on ne présuppose une intelligence qui préside à l'action; de même, par le seul fait qu'il existe des êtres privés de raison qui cependant agissent pour une fin, il s'ensuit de toute nécessité qu'il existe une intelligence, supérieure à ces êtres, qui les meut à leur fin.

S'il est vrai que l'être moral est constitué par le fait de pouvoir agir pour une fin, pour une fin que l'on connaît sous sa raison de fin et qu'on se détermine à soi-même, il s'ensuit que l'homme est un être moral; mais il est le seul à l'être, parmi tous les êtres qui sont dans le monde matériel. Cette vérité, que la raison proclame, est aussi une vérité de foi. Que l'homme soit un être moral et qu'il soit le seul à l'être, dans le monde matériel, nous en avons pour preuve que c'est à lui et à lui seul, que Dieu a proposé, comme but de ses actions, une fin surnaturelle. L'homme peut choisir cette fin ou la laisser. C'est en cela que se trouve sa responsabilité devant Dieu, responsabilité qui doit entraîner pour lui une éternité de bonheur ou de misère. — Mais cet être moral qui est constitué par le fait de pouvoir agir pour une fin, l'est-il à ce point qu'il dépende totalement de la fin pour laquelle il agit? Est-il spécifié par la fin, comme il est fondé par

elle. C'est ce que nous devons maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si les actes de l'homme reçoivent leur espèce de la fin?

Recevoir son espèce de la fin, pour l'acte moral, c'est être constitué tel ou tel acte déterminément, parmi les multiples actes moraux possibles, par le but ou la fin que le sujet d'où émane cet acte se propose. Le but ou la fin est ce que nous avons précisé au commencement de l'article premier. C'est *le bien présenté comme tel par la raison à la volonté; qui meut la volonté à agir, explique, motive et dirige tout ce que la volonté fait, par elle-même ou par ce qui dépend d'elle, en vue de ce bien à atteindre, et termine, quand il est obtenu, ce mouvement de la volonté.* L'acte à spécifier est donc, ici, *le mouvement de la volonté qui part du bien présenté par la raison comme bien à poursuivre et s'y termine.* Tout ce que ce mouvement comprend, en fait d'actes ou de démarches de la volonté et de tout ce qui est mû par elle, si multiple ou si divers que cela soit ou puisse être, matériellement parlant, tout cela ne constitue, au sens formel, qu'un seul acte humain ou moral; et c'est au sujet de cet acte que nous nous demandons s'il reçoit son espèce de la fin. Cette *espèce* dont il s'agit ici n'est pas, de soi ou directement, l'espèce, au sens où nous dirons plus tard (q. 18-21), que le bien et le mal moral spécifient ou diversifient spécifiquement l'acte moral ou humain. Le bien ou le mal moral seront constitués par le fait d'être selon la droite raison ou de lui être contraire. Ici, il s'agit simplement de *la spécification qui fait qu'un acte humain ou moral,* c'est-à-dire qui appartient au genre des actes procédant de la volonté délibérée, *est lui-même, distinct de tous les autres actes qui ne sont pas lui, ayant tel être déterminément et s'appelant de tel nom.* En fait, nous le verrons plus tard, le nom de l'acte spécifié par la fin, au sens que nous disons ici, se confondra avec un nom de vertu ou un nom de vice et de péché, selon qu'il appartiendra à telle ou telle espèce morale; et c'est en ce sens qu'ici à l'*ad ter-*

tium, saint Thomas semblera identifier les deux. Mais *les deux spécifications demeurent complètement distinctes; et ici il ne s'agit directement que de la première*. Le *négociant* qui ordonne tous ses actes en vue d'un gain à réaliser, a ses actes spécifiés formellement par cette fin et c'est de là qu'il tire son nom. Cette fin est une fin morale, en ce sens qu'elle appartient à l'ordre moral, subordonnée au choix de la volonté; mais elle n'est pas, de soi, une fin morale, en ce sens que, par elle, les actes du négociant, soient constitués moralement bons. Elle spécifie simplement les actes du négociant, quant à l'être propre de ces actes. Par elle, ces actes sont tels et non pas autres : des actes de négoce, et non des actes de philanthropie ou de dilettantisme. Elle ne les spécifie pas, de soi, dans l'ordre ou le genre du bien et du mal moral. L'acte du négociant, spécifié, comme acte de négoce, par le gain à acquérir qu'il poursuit comme fin, peut demeurer, à le considérer en lui-même, non spécifié dans le genre du bien ou du mal moral; si bien qu'il pourra, tout en restant lui-même, comme espèce d'acte émanant de la volonté délibérée, appartenir, en raison d'une condition ou d'une circonstance surajoutée, comme, par exemple, celle d'une seconde fin de la volonté, au genre des actes bons ou au genre des actes mauvais. Nous aurons même à remarquer plus tard, que s'il s'agit d'une fin moralement mauvaise, l'acte humain ou moral n'est spécifié par elle, en tant qu'acte humain, que par la raison de bien qui s'y trouve et attire la volonté; la raison de mal sera en dehors de ce qui spécifie, proprement, cet acte humain; et il n'appartiendra au genre des actes mauvais et à telle espèce ou catégorie de ces actes que par voie de conséquence, parce que le bien que poursuit la volonté et qui spécifie son acte, entraîne après lui des privations de certains autres biens, d'où il suivra que cet acte, constitué tel acte par la fin ou le bien que poursuit la volonté, sera, en fait, tel ou tel acte mauvais. Mais n'anticipons pas. Nous aurons à exposer tout cela plus tard quand nous traiterons de la spécification du péché ou du mal moral. Il nous aura suffi, pour le moment, de préciser la portée du présent article dont la doctrine sera présupposée dans toutes les questions qui suivront.

Venons, tout de suite, à la lettre du texte de saint Thomas.

Trois objections veulent prouver que « les actes humains ne reçoivent pas leur espèce de la fin ». — La première observe que « la fin est une cause extrinsèque. Or, c'est d'un principe intrinsèque que tout être reçoit son espèce. Donc les actes humains ne reçoivent pas leur espèce de la fin ». — La seconde objection dit que « ce qui donne l'espèce doit venir d'abord. Or, la fin existe en dernier lieu. Donc ce n'est pas la fin qui donne leur espèce aux actes humains ». — La troisième objection remarque qu' « une même chose ne peut être que dans une seule espèce. Or, il arrive qu'un acte, numériquement le même, est ordonné à des fins diverses. Donc la fin ne donne pas l'espèce aux actes humains ».

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Augustin », qui « dit, dans son livre *des Mœurs de l'Église et des Manichéens* (liv. II, ch. III) : *Selon que la fin est coupable ou louable, nos œuvres le sont également* ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par rappeler le grand principe qui domine toute question relative à la spécification des divers êtres. « Chaque chose, dit-il, est placée dans son espèce par l'acte et non par la puissance », à prendre ces mots dans leur sens métaphysique. « De là vient, poursuit le saint Docteur, que les êtres composés », dans leur substance, « de matière et de forme, sont constitués dans leurs espèces par leurs formes propres » : la forme, en effet, a raison d'acte, par rapport à la matière, qui a raison de puissance. « La même chose devra se considérer aussi dans les mouvements propres », qui procèdent d'un principe déterminé et vont à un terme précis. Nous raisonnerons pour le mouvement, être successif, comme nous raisonnons pour la substance matérielle, être permanent. Dans un cas, aussi bien que dans l'autre, nous avons mélange ou composition d'acte et de puissance, bien qu'à des titres très divers; et dans un cas comme dans l'autre, c'est l'acte qui spécifiera l'être, et non pas la puissance. « Le mouvement, en effet, se distingue, d'une certaine manière, par l'action et la passion », en ce sens que tout mouvement est action ou passion; « et soit l'un, soit l'autre, tirent leur espèce de ce qui a pour eux la rai-

son d'acte », c'est-à-dire de ce qui les actue, de ce qui les fait être : « l'action, de l'acte qui est le principe de cette action; la passion, de l'acte qui est le terme du mouvement. Aussi bien, la caléfaction, au sens actif, n'est pas autre chose qu'une certaine motion ayant pour principe la chaleur; et la caléfaction, au sens passif, n'est pas autre chose qu'un mouvement se terminant à la chaleur » : dans un cas, on a un être qui chauffe; dans l'autre, un être qui est chauffé. Et ces expressions elles-mêmes nous disent où se trouve le principe qui spécifie; « car la définition manifeste la raison de l'espèce ». Puis donc que nous définissons la caléfaction action, un mouvement qui procède de la chaleur; et la caléfaction passion, un mouvement qui se termine à la chaleur, il est bien manifeste que c'est l'acte chaleur qui spécifie l'un et l'autre de ces deux mouvements.

« Or, précisément, c'est de cette double manière que les actes humains reçoivent leur espèce de la fin, qu'on les considère par mode d'actions ou par mode de passions; car ils peuvent se considérer de ces deux manières, l'homme se mouvant lui-même et étant mû par lui » : il se meut, en ce sens qu'il se détermine et qu'il se fixe à lui-même le but de ses actions; et il est mû, en ce sens qu'il va à ce terme sous l'impulsion qu'il s'est donnée lui-même.

Ainsi donc les actes humains, qui se rattachent au mouvement, par opposition aux êtres statiques rangés dans la catégorie substance, peuvent avoir, sous leur raison même d'actes humains, le caractère de mouvement action et le caractère de mouvement passion. D'où il suit qu'ils doivent nécessairement se spécifier, soit en raison de leur principe, soit en raison de leur terme.

« Or, nous avons dit plus haut (art. 1) que les actes humains sont dits tels, en tant qu'ils émanent de la volonté délibérée. D'autre part, l'objet de la volonté est le bien et la fin ». Et parce que, lorsqu'il s'agit d'une puissance passive qui ne crée pas son objet mais le suppose et est mue par lui, l'objet a raison de principe par rapport à l'acte de cette puissance, « il s'ensuit manifestement que le principe des actes humains, en tant qu'ils sont humains », c'est-à-dire en tant qu'ils émanent de la volonté,

puissance passive qui est mue par son objet, « est la fin. Pareillement, c'est encore la fin, qui est le terme de ces mêmes actes. Ce à quoi, en effet, se termine l'acte humain, c'est ce que la volonté se propose comme fin; et c'est ainsi, d'ailleurs, que parmi les agents physiques, la forme de l'être produit ressemble à la forme du principe qui agit ». Dans son commentaire sur les *Sentences*, liv. II, dist. 40, art. 1; et dans les *Questions disputées, de la charité*, art. 3, saint Thomas disait précisément que la fin, ou le bien, objet de la volonté, est en quelque sorte la forme de la puissance dont elle est l'objet; et de même que la forme de l'être qui agit est tout ensemble le principe et le terme de l'action de cet être, comme nous le voyons dans les agents naturels, pareillement la fin est le principe et le terme des actes de la volonté délibérée. D'où il suit que c'est elle, et elle seule, qui les spécifie. « Et parce que, suivant le mot de saint Ambroise, dans son commentaire *sur saint Luc* (prologue), *les mœurs* » ou la morale « *sont quelque chose de propre à l'homme*, nous dirons que les actes moraux tirent proprement leur espèce de la fin; car actes moraux et actes humains, c'est tout un ».

Nous voyons, par ce dernier mot et par la doctrine du présent article, jointe à celle des deux articles précédents, la place qu'occupe en morale la raison de fin. Cette place est la première; et tout le reste en doit dépendre nécessairement. Aussi bien, nous ne saurions trop admirer, ici encore, le génie de saint Thomas, qui, voulant traiter du retour de l'homme vers Dieu, par ses actes humains ou moraux, a su ouvrir son étude par cette première interrogation, d'une profondeur infinie : si l'homme agit pour une fin?

L'*ad primum* répond que « la fin n'est pas quelque chose de tout à fait extrinsèque à l'acte; car elle se compare à lui comme son principe ou son terme; et cela même est essentiel à l'acte, d'émaner d'un principe, s'il s'agit de l'action, et d'aller vers un terme, s'il s'agit de la passion ».

L'*ad secundum* rappelle que « la fin, selon qu'elle vient d'abord dans l'intention, ainsi qu'il a été dit (art. 1, ad 1um), se rattache, de ce chef, à la volonté »; c'est à ce titre qu'elle agit sur elle et l'informe, en quelque sorte, pour devenir principe de son

acte. « Et précisément, c'est de cette sorte qu'elle donne l'espèce à l'acte humain ou moral ». La priorité du principe spécificateur n'est donc nullement mise en cause, comme le supposait, à tort, l'objection

L'*ad tertium* fait remarquer qu' « un même acte numérique, à le prendre selon qu'il émane d'une seule fois du principe de l'action, n'est ordonné qu'à une seule fin prochaine, qui lui donne son espèce; mais il peut être ordonné à plusieurs fins éloignées, dont l'une a raison de fin par rapport à l'autre ». Il n'est donc pas possible qu'un même acte numérique, à le considérer dans son être spécifique moral, constitué par le but ou la fin que l'être voulant se propose, déterminément et d'abord, quand il produit son acte de vouloir, soit ordonné à plusieurs fins, que cet être voulant se proposerait déterminément et d'abord, ou sur la même ligne et au même titre. L'acte moral ainsi considéré, ne peut avoir, au sens absolu du mot, qu'une seule fin; et c'est cette fin unique qui lui donne son espèce; bien que cet acte moral puisse d'ailleurs être compris sous d'autres actes moraux, spécifiquement distincts et qui sont ordonnés à des fins supérieures. « Toutefois, explique saint Thomas, il est possible qu'un même acte qui appartient dans l'ordre physique » ou en soi et indépendamment de l'ordination de la volonté, « à telle espèce » déterminée, « soit ordonné », par la volonté, « à diverses fins de la volonté » elle-même, que celle-ci se sera fixées ou déterminées de son plein gré. « C'est ainsi, par exemple, que l'acte de mettre à mort un homme, qui demeure en soi spécifiquement le même », déterminé par sa nature même, indépendamment de ce que la volonté peut vouloir ou se proposer en se déterminant à cet acte, « peut être ordonné par elle comme à une fin » qu'elle se fixe ou se détermine « soit au maintien des droits de la justice, soit à la satisfaction de la colère. D'où il suit que cet acte, spécifiquement le même au point de vue physique, pourra constituer deux actes moraux spécifiquement divers. Dans un cas, en effet, il sera un acte de vertu; et dans l'autre, un acte de péché. La raison en est que » tout acte, au sens d'action ou de passion, est spécifié par son principe ou par sa fin, comme le mouvement est spécifié par ce qui en constitue l'un ou l'autre terme, ainsi qu'il a été dit.

Or, « le mouvement ne reçoit pas son espèce de ce qui en est le terme occasionnel, mais seulement de ce qui en est le terme directement et par soi. Et précisément les fins morales » que la volonté se fixe à elle-même « se surajoutent aux choses en soi et sont pour elles, considérées dans leur être physique, quelque chose d'accidentel; de même, et en sens inverse, la raison de fin naturelle est quelque chose d'accidentel par rapport à la fin morale. De là vient que des actes qui sont les mêmes spécifiquement au point de vue physique peuvent être spécifiquement divers au point de vue moral; et inversement ».

Nous avons, dans cet *ad tertium*, divers points de doctrine qu'il importe de souligner. — D'abord, saint Thomas nous y enseigne qu'un acte humain, pris dans sa totalité formelle, et non dans sa diversité matérielle, est constitué *un* par la fin qui en est comme la forme. C'est la fin qui constitue l'être formel de l'acte, et, par suite, son unité. Partout où se trouvent plusieurs fins concrètes expressément ou implicitement voulues, là se trouvent plusieurs actes au sens formel du mot. Ces divers actes se subordonneront selon que les diverses fins se subordonnent. — Saint Thomas nous apprend aussi à distinguer les fins *physico-morales*, si l'on peut ainsi dire, et les fins *purement morales*. Les premières sont celles qui sont constituées par la nature intrinsèque de l'objet sur lequel la volonté se porte, comme, par exemple, le fait matériel de subvenir aux besoins d'un pauvre, en lui donnant de l'argent; les secondes sont le propre exclusif de la volonté délibérée elle-même, sans que l'objet matériel, sur lequel tombe l'acte de la volonté, y soit, de lui-même, pour rien; par exemple : donner de l'argent à un pauvre, pour gagner sa confiance et l'amener à produire tel acte que l'on désire. A vrai dire, la fin physico-morale ne peut spécifier l'acte, que lorsqu'elle est seule. Dès qu'il s'y ajoute une fin purement morale, c'est celle-ci qui donne à l'acte son être formel et son unité. La *fin physico-morale n'a plus alors qu'un caractère matériel dans l'acte humain; elle n'est pour rien dans la spécification de l'acte moral, au sens où nous parlons ici de spécification*. Toutefois, elle pourra spécifier l'acte moral, au sens de la spécification morale. Outre la spécification morale, en bien ou

en mal, qui peut et doit *résulter* nécessairement de la spécification formelle, il pourra y avoir, dans un seul et même acte humain, bien d'autres spécifications morales inhérentes aux conditions ou aux circonstances dans lesquelles cet acte s'accomplit, ou encore aux multiples éléments matériels qui peuvent rentrer dans son unité formelle et spécifique. Tout ceci, nous l'avons déjà indiqué et nous le verrons plus tard, aura une importance extrême dans la spécification morale des divers actes humains, surtout dans la spécification des péchés.

L'acte humain ou l'acte moral tire toute sa raison d'être de la fin que l'homme, être moral, se propose quand il agit. Sans une fin que l'homme se propose dans son action, cette action ne serait pas. C'est là le propre de l'action humaine; par là elle se distingue de toutes les actions qui appartiennent aux êtres inférieurs ou ne sont pas d'ordre moral. Du même coup, la fin, qui constitue la raison d'être de l'acte humain, constitue aussi son être spécifique. L'acte humain est constitué tel ou tel, non pas accidentellement mais essentiellement, par la fin qui le motive et à laquelle il tend. Mais ces fins peuvent être multiples. Les biens que l'homme peut vouloir et se proposer d'atteindre sont innombrables. La question se pose de la subordination possible ou nécessaire de ces divers biens et de ces diverses fins. C'est la question de la fin suprême ou dernière. Saint Thomas l'étudie d'abord par rapport à l'homme (art. 4-7); et ensuite par rapport à l'universalité des créatures (art. 8). — Par rapport à l'homme, la raison de fin dernière est étudiée en l'appliquant d'abord à un seul homme (art. 4-6); puis, en l'appliquant à tous, d'une façon collective (art. 7). — Eu égard à chaque homme pris en particulier, saint Thomas étudie trois choses, en ce qui est de la fin dernière : premièrement, son existence (art. 4); secondement, son unité (art. 3); troisièmement, sa compréhension (art. 6).

D'abord, l'existence d'une fin dernière pour chaque homme pris en particulier. — C'est l'objet de l'article suivant.

Article IV

S'il est une fin dernière de la vie humaine?

La « vie humaine » signifie ici directement un ensemble ou une série d'actes humains, au sens expliqué dans les premiers articles; il ne s'agit pas de l'ensemble ou de la totalité des actes humains, sinon indirectement. Trois objections veulent prouver qu' « il n'y a pas de fin dernière déterminée pour la vie humaine, mais qu'on peut procéder à l'infini dans les fins qu'on se propose en agissant. — La première arguë de ce que « le bien est essentiellement communicatif, comme on le voit par saint Denys, au chapitre quatrième des *Noms Divins* (de S. Thomas, leç. 1). Si donc ce qui procède d'un bien est aussi un bien, il faudra que de ce bien en dérive un autre; et de la sorte on procèdera à l'infini. Or, le bien a raison de fin. Donc il n'y a pas à s'arrêter dans l'ordre des fins et l'on peut aller à l'infini ». — La seconde objection dit que « ce qui est du domaine de la raison peut se multiplier à l'infini » : il n'est aucun objet au sujet duquel la raison ne puisse découvrir des raisons nouvelles; et cela, à l'infini. « De là vient que les quantités mathématiques », telles, par exemple, que la ligne et la surface et le corps purement abstraits « peuvent s'étendre à l'infini. Pareillement aussi, les espèces des nombres sont infinies, parce que quel que soit le nombre que l'on donne, la raison peut en concevoir un plus grand. Or, le désir de la fin se modèle sur la perception de la raison. Donc il semble bien que parmi les fins on peut aussi procéder à l'infini ». — La troisième objection rappelle que « le bien et la fin sont l'objet de la volonté. Or, la volonté peut se replier sur elle-même à l'infini. Je puis, en effet, vouloir une chose, et vouloir mon vouloir de cette chose, et ainsi de suite à l'infini. Donc c'est à l'infini qu'on procède parmi les fins de la volonté humaine, et il n'est pas, pour elle, de fin dernière ».

L'argument *sed contra* est une parole d'« Aristote », qui « dit,

au second livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 4; Did., liv. Ia, ch. II, n. 9), que *ceux qui posent l'infini détruisent la raison de bien*. Or, le bien est ce qui a la raison de fin. Donc il est contraire à la raison de fin, qu'on procède à l'infini; et, par suite, il est nécessaire de poser une fin qui est la dernière », au delà de laquelle on ne peut plus rien vouloir et qui est la raison première de tout acte de vouloir portant sur autre chose.

Saint Thomas, au corps de l'article, répond dans le sens d'une distinction qui commande en effet le point précis dont nous parlons en ce moment. A prendre la chose en soi, ou « à parler des multiples fins selon qu'elles disent entre elles un ordre essentiel » et non pas un ordre fortuit ou accidentel, « il est impossible de procéder parmi elles à l'infini, de quelque côté qu'on considère le mouvement », soit du côté des fins qui commandent ce mouvement, soit du côté de la mise en œuvre des moyens qui le commence. « Partout, en effet, où l'on a un ordre essentiel entre plusieurs choses, il faut que si l'on enlève le premier, tout ce qui vient après soit enlevé aussi », puisque tout cela dépend de lui. « Et c'est pourquoi Aristote prouve, au huitième livre des *Physiques* (ch. v, n. 2; de S. Th. leç. 9), qu'il n'est pas possible de procéder à l'infini dans les causes motrices; parce qu'alors il n'y aurait plus de premier moteur; et si on enlève le premier qui meut, rien autre ne mouvra, puisque tout le reste ne meut que parce qu'il est mû par le premier [cf., dans notre premier volume, p. 100, la preuve de l'existence de Dieu par la nécessité d'un premier moteur]. Or, parmi les fins, nous trouvons une double sorte d'ordre : l'ordre d'intention; et l'ordre d'exécution », qui peuvent être, l'un et l'autre, essentiels. « Il faudra donc que dans l'un et l'autre de ces deux ordres, nous aboutissions à quelque chose de premier. Ce qui, en effet, est premier dans l'ordre d'intention, est comme le principe moteur de la faculté affective; si donc on enlève ce principe, la faculté appétitive ne sera plus mue par rien » et tout acte de vouloir sera supprimé. « De même, ce qui a raison de principe dans l'exécution, c'est par où commence le mouvement » qui doit aboutir à l'obtention de la fin; « et, par suite », ici encore, « si on enlève ce principe, il n'y aura jamais un commencement

d'acte », au sens de la réalisation par rapport à la fin voulue. « D'autre part, le principe » premier « dans l'ordre d'intention, c'est la fin dernière »; c'est elle, en effet, qui est la première chose voulue et la raison de vouloir tout le reste. « De même, dans l'ordre d'exécution, le principe est la première des choses qui ont raison de moyens pour l'obtention de la fin. Il suit de là que d'aucun côté il n'est possible de procéder à l'infini; car, s'il n'y avait pas une fin dernière, rien ne serait voulu, aucune action n'aurait de fin et l'intention de celui qui agit ne se fixerait jamais; et s'il n'y avait pas un premier moyen propre à réaliser la fin, personne ne commencerait d'agir en vue de cette fin à réaliser, jamais le conseil ou l'enquête relatif au choix des moyens ne se terminerait, il irait à l'infini », tout autant de choses qui sont manifestement fausses tant au point de vue rationnel qu'au témoignage de l'expérience.

« Que s'il s'agit, non plus des choses qui ont entre elles un ordre essentiel, mais des choses qui ne sont unies qu'accidentellement, rien n'empêche qu'elles soient sans fin; les causes accidentelles, en effet, n'ont rien de fixe ou de déterminé. En ce sens, ou de cette façon-là, il pourra se trouver aussi une certaine infinité accidentelle parmi les fins et les moyens ».

L'*ad primum* fait observer qu' « il est essentiel au bien que quelque chose dérive de lui, mais non que lui-même dérive d'un autre. Il suit de là que le bien ayant raison de fin, et le premier Bien étant la fin dernière, la raison donnée par l'objection ne prouve pas qu'il n'y ait pas une fin dernière; elle prouve seulement que la première fin étant supposée, d'elle procèderont un infinité de choses, en allant du côté des choses qui sont ordonnées à cette fin. Et il en serait ainsi réellement, s'il n'y avait à considérer que la seule vertu du premier Bien, qui est infinie. Mais, parce que le premier Bien se répand d'une façon intelligente, et que le propre de l'intelligence est de régler d'après une certaine forme la communication faite aux choses produites, il suit de là que la diffusion du premier Bien se fait d'après une certaine mesure; et cela, sur toute l'échelle de la diffusion du bien, puisque tous les autres biens tirent du premier leur vertu de se répandre. C'est pour cela que la diffusion des biens ne

procède pas à l'infini, mais comme il est dit au livre de *la Sagesse*, ch. XI (v. 21), Dieu a disposé toutes choses *avec nombre, poids et mesure* ».

L'*ad secundum* répond à l'objection tirée de l'infini qui existerait dans les choses relevant de la raison. Saint Thomas observe que « dans les choses qui sont par soi, la raison procède de principes connus naturellement et aboutit à un terme fixe. Aussi bien Aristote prouve, au premier livre des *Seconds Analytiques* (chap. III, n. 2; de S. Th., leç. 7), que dans les démonstrations on ne procède pas à l'infini, parce que dans les démonstrations trouve place un ordre de choses unies entre elles par soi et non d'une façon accidentelle. Quant aux choses qui ne sont unies qu'accidentellement, rien n'empêche que la raison procède à l'infini ». Et c'est précisément le cas dans les exemples cités par l'objection. « C'est en effet, chose accidentelle pour la quantité ou le nombre préexistant, en tant que tels, qu'on leur ajoute une certaine quantité ou une unité ». Il n'y a aucune connexion essentielle, au point de vue du fait d'être, entre une quantité ou un nombre préexistant, et de nouvelles quantités ou de nouveaux nombres qui peuvent s'y ajouter. « Et voilà pourquoi rien n'empêche que la raison procède là à l'infini », supposant toujours de nouvelles quantités ou de nouveaux nombres. Les suppositions de la raison ne sont gênées ici par aucune connexion essentielle; elle peut se donner libre cours, parce qu'elle est dans le domaine de l'accidentel pur.

L'*ad tertium* applique la même réponse à l'objection tirée des actes de la volonté se repliant sur elle-même. « Cette multiplication des actes de la volonté se repliant sur elle-même, est une chose accidentelle par rapport à l'ordre des fins; comme on le voit par ceci, que, relativement à une seule et même fin, la volonté peut indifféremment se replier sur elle-même une seule fois ou plusieurs fois ». Il n'y a donc aucune connexion essentielle entre le fait de vouloir une fin et le fait de vouloir cet acte de vouloir; l'ordre qui existe entre ces deux actes est purement accidentel.

Toute série d'actes humains qui sont dépendants les uns des

autres, c'est-à-dire où l'acte de vouloir qui suit est commandé par l'acte de vouloir qui précède, exige nécessairement un objet premièrement voulu, qui aura, dans cette série d'actes, la raison de fin dernière. Si je vais me promener, et que j'y aille délibérément, sachant ce que je fais et voulant le faire, je dois, en le faisant, avoir un but. Si le but que j'ai est unique, il sera tout ensemble fin unique et dernière de mon acte, mais s'il est multiple, les divers buts que je me propose, à supposer qu'ils soient connexes et dépendants les uns des autres ou subordonnés entre eux, procèderont tous d'un but premier qui sera la fin dernière de mon acte. Je suppose qu'en allant me promener, j'ai pour but immédiat de me distraire, mais qu'en voulant me distraire, j'ai pour but de rendre mon esprit plus dispos et plus apte au travail, qu'en voulant cela, je me propose d'acquérir une science plus étendue ou plus profonde, que je veuille acquérir cette science pour faire plus de bien autour de moi et que je veuille faire plus de bien autour de moi pour procurer à Dieu une plus grande gloire, ce dernier motif sera la fin première ou dernière de l'acte que je pose en allant me promener. Or, il faut, de toute nécessité, que dans une série de cette nature, il y ait une fin première ou dernière. Si, en effet, je procédais à l'infini dans cette série de motifs, ma volonté ne s'arrêterait jamais, et je ne poserais jamais aucun acte de vouloir. Il en irait tout autrement, s'il s'agissait de motifs à côté pour ainsi dire et qui ne seraient pas subordonnés entre eux. Dans ce cas, je peux indifféremment ajouter ou supprimer : mon acte de vouloir sera toujours; car il ne dépend pas de ces sortes de motifs. Ces motifs pourront bien en modifier le caractère, l'orner ou le déprécier; ils ne feront pas qu'il soit ou ne soit pas. Je peux les multiplier à l'infini ou les supprimer totalement; ils ne feront rien à l'existence de mon acte; comme, par exemple, si en allant me promener, pour les motifs subordonnés, indiqués tout à l'heure, je veux aussi le faire pour être agréable à un ami, pour visiter une église qui est sur mon passage, pour donner une aumône à un pauvre que je sais devoir trouver sur mon chemin, etc., etc... Ce ne sont là que des motifs accessoires. Ils peuvent se multiplier à l'infini.

Ainsi donc, en toute série d'actes humains dépendants les uns des autres et subordonnés entre eux, il faut de toute nécessité un premier but sans lequel tout acte humain est impossible. — Mais faut-il aller plus loin; et devons-nous dire que toutes les séries d'actes humains possibles en quelque homme que ce soit, exigent une même fin dernière et suprême qui les commande toutes. Chaque série d'actes subordonnés doit avoir une fin dernière. Mais toutes les séries doivent-elles avoir une même fin suprême et dernière? La fin dernière, qui doit se retrouver en chacune d'elles, doit-elle être la même pour toutes; ou bien pouvons-nous dire qu'il y a, pour un seul et même homme, diverses fins dernières indépendantes les unes des autres? Tel est le point que nous devons examiner maintenant : il forme l'objet de l'article qui suit.

Article V.

Si pour un même homme peuvent être plusieurs fins dernières?

Trois objections veulent prouver qu' « il est possible que la volonté d'un même homme se porte simultanément sur plusieurs choses comme sur des fins dernières », indépendantes les unes des autres. — La première cite une parole de « saint Augustin », qui « dit, au dix-neuvième livre de la *Cité de Dieu* (ch. I), que d'aucuns ont placé la fin dernière de l'homme en quatre choses, savoir : *le plaisir, le repos, les biens de nature, la vertu.* Or, il y a là une pluralité manifeste. Donc un même homme peut constituer sa fin dernière en plusieurs choses ». — La seconde objection fait observer que « les choses qui ne sont pas opposées entre elles ne s'excluent pas mutuellement. Or, il y a une foule de choses qui ne sont point opposées entre elles. Donc, si l'on suppose qu'une d'elles soit la fin dernière de la volonté, il ne s'ensuit pas que les autres ne puissent l'être ». — La troisième objection remarque que « la volonté, du fait qu'elle constitue sa fin dernière en une chose, n'en perd point pour cela sa liberté. Or, avant qu'elle ne constituât sa fin dernière en telle chose, par

exemple, dans le plaisir, elle pouvait la constituer en une autre chose, comme, par exemple, dans les richesses. Donc, même après avoir constitué sa fin dernière dans le plaisir » et tout en gardant cette fin, « elle peut tout ensemble la constituer dans les richesses. Il est donc possible que la volonté d'un même homme se porte, simultanément, sur plusieurs choses, comme sur des fins dernières ».

L'argument *sed contra* répond que « ce en quoi quelqu'un se repose comme en sa fin dernière domine toutes les affections de l'homme » : l'homme est prêt à lui sacrifier toutes ses autres affections; « car c'est de là qu'il tire toutes les règles de sa vie » : il lui subordonne tout ce qu'il veut et tout ce qu'il fait. « Aussi bien est-il dit, dans l'Épître *aux Philippiens*, ch. III (v. 19), parlant de ceux qui sont adonnés aux plaisirs de la table, que *leur Dieu est leur ventre;* en ce sens qu'ils constituent leur fin dernière dans les plaisirs de la table. Or, il est dit en saint Matthieu, ch. VI (v. 24) : *Personne ne peut servir deux maîtres,* quand ils ne sont pas subordonnés l'un à l'autre. Donc, il est impossible qu'il y ait pour un seul et même homme, plusieurs fins dernières non subordonnées ». — Nous voyons, par cet argument *sed contra,* que saint Thomas n'entend pas seulement exclure qu'il y ait pour un même homme plusieurs raisons formelles de fins dernières, mais même plusieurs réalités, au sens concret, qui aient simultanément pour un même homme la raison de fin dernière.

Au corps de l'article, le saint Docteur s'explique très nettement, dans ce sens, et dès le début. « Il est impossible, déclare-t-il, que la volonté d'un même homme, se porte simultanément sur diverses choses comme sur des fins dernières »; il n'est pas possible qu'un homme veuille simultanément plusieurs choses dont chacune aurait en même temps, pour lui, la raison de fin dernière. Sa volonté ne peut pas se reposer simultanément sur plusieurs choses, qu'il tiendrait, chacune, comme remplissant la totalité de ses désirs et suffisant à le rendre heureux. Car voilà bien la raison formelle de fin dernière pour l'homme : ce qui remplit la totalité de ses désirs et suffit à le rendre heureux.

Or, que cela soit impossible, qu'il ne puisse pas y avoir si-

multanément, pour un même homme, diverses choses qu'il considérerait, chacune, comme remplissant la totalité de ses désirs et suffisant à le rendre heureux, — « nous pouvons, dit saint Thomas, en assigner trois raisons ».

« La première est que, tout être aspirant à sa perfection, si un homme se porte à quelque chose comme à sa fin dernière, il s'y portera comme à son bien parfait et complet. C'est ce qui faisait dire à saint Augustin, au dix-neuvième livre de *la Cité de Dieu* (ch. 1), que *nous appelons la fin du bien ici, non pas ce qui en marque le terme pour qu'il ne soit plus, mais ce qui le parfait pour qu'il soit plein.* Il faut donc que la fin dernière remplisse en telle sorte les désirs de l'homme qu'il n'y ait plus rien qui soit désiré en dehors de ce bien. Or, ceci ne peut pas être, si l'on suppose que quelque autre chose, en dehors de ce bien, est requis pour sa perfection. Par conséquent, il ne se peut pas que la volonté se porte sur deux choses comme si chacune d'elles était son bien parfait ». Il y a contradiction dans les termes à dire que la volonté de l'homme se porte simultanément sur deux choses, comme sur deux biens qu'il considérerait, chacun, comme son bien parfait. S'il tient l'un de ces biens pour son bien parfait, il ne peut pas tenir un autre bien, en dehors de celui-là, pour son bien parfait: aucun autre bien ne peut même avoir raison de bien, pour lui, qu'autant qu'il rentre dans le bien qu'il considère comme son bien parfait.

« Une seconde raison est que si dans la marche de la raison, le principe est ce qui est naturellement connu, de même, dans la marche de l'appétit rationnel qui est la volonté, il faut que le principe soit ce qui est voulu naturellement. Or, ceci ne peut pas être multiple; car la nature ne tend qu'à une chose. Puis donc que le principe de tout mouvement pour l'appétit rationnel est la fin dernière, il s'ensuit que si la volonté tend vers une chose comme vers sa fin dernière, cette chose doit être unique » : du simple fait qu'elle devient multiple, elle cesse de pouvoir terminer le mouvement de la volonté à titre de fin dernière.

« La troisième raison est que si les actions volontaires tirent leur espèce de la fin, ainsi qu'il a été dit (art. 3), il faut que de la fin dernière qui est commune » à toutes ces actions, « elles

tirent la raison de genre; comme dans l'ordre naturel ou physique, les divers êtres sont placés dans un même genre par la forme commune » : c'est ainsi que tous les animaux sont constitués dans le genre animal par la forme sensitive commune à tous. Or, nous l'avons dit, la fin, dans l'ordre moral, est comme la forme de la volonté. Par conséquent, de même que les fins particulières spécifient les actes de vouloir; de même la fin dernière sera la forme générique commune à tous ces divers actes. « Et puisque tous les objets aptes à être voulus par la volonté, appartiennent, en tant que tels, à un même genre »; ils sont tous, en effet,objets de volonté; « il s'ensuit que la fin dernière » ou l'objet qui est la forme commune et générale de tous les actes de la volonté, « doit nécessairement être une. Alors surtout qu'en quelque genre que ce soit il faut qu'il y ait un principe premier; et, précisément, la fin dernière, ainsi qu'il a été dit, a raison de premier principe » dans le genre des actes moraux ou volontaires.

Les trois raisons qui viennent d'être données sont des raisons générales ou universelles. Elles se tirent de la nature des choses; c'est-à-dire de la nature de l'homme, agent moral ou volontaire, et de la raison même de fin dernière. La volonté rationnelle et la fin dernière étant ce qu'elles sont, il ne se peut pas qu'il y ait pour la volonté humaine plusieurs fins dernières. Il y aurait contradiction dans les termes, brisement d'harmonie entre l'ordre spéculatif et l'ordre volontaire, destruction d'ordre essentiel logique.

« Mais, dit saint Thomas, ce que la fin dernière de l'homme pris en soi est au genre humain tout entier, la fin dernière de tel homme en particulier l'est à cet homme. Et donc, de même que la fin dernière de tous les hommes est nécessairement unique »; car toute la nature humaine désire naturellement sa perfection, et cette nature étant une, la même dans tous les hommes, il faudra que la perfection qu'elle désire, en tant que nature humaine, le soit aussi; — « de même la volonté de cet homme pris en particulier doit s'établir en une seule fin dernière » qu'elle se détermine, qui aura, pour elle, pratiquement, la raison de bien parfait, qui sera le principe de tous ses actes et qui donnera

à tous ses actes leur raison générique. — Cette fin dernière, considérée sous sa raison formelle de *bien qui emplit toutes les aspirations et rend heureux*, sera toujours identique en même temps qu'unique. Mais, considérée d'une façon matérielle ou selon le bien dans lequel elle se concrète, elle pourra changer et être successivement multiple pour un seul et même homme. Elle pourra aussi, considérée matériellement, être constituée par un seul bien concret, tel une personne par exemple, ou par un genre de biens spéciaux comme les richesses, les honneurs, les plaisirs et le reste. Mais, pour autant que ce bien particulier ou cette catégorie de biens demeureront la fin dernière de cet homme, il ne pourra pas simultanément en avoir une autre.

L'*ad primum* dit que « tous ces biens multiples », dont parlait l'objection, « étaient pris comme ne formant qu'un seul bien parfait constitué par eux tous, aux yeux de ceux qui mettaient en eux leur fin dernière ». Nous avons dit, en effet, que la raison de fin dernière pouvait se concréter, aux yeux de chaque homme, soit en un bien particulier soit en une catégorie ou un groupe de plusieurs biens.

L'*ad secundum* observe que « s'il est possible de prendre plusieurs biens particuliers qui n'ont aucune opposition entre eux, il est toujours opposé au bien parfait » ou à ce qui est estimé et voulu comme tel, « qu'il se trouve en dehors de ce bien quelque chose ayant trait à la perfection du sujet », ou que le sujet estime et veuille comme ayant trait à sa perfection.

L'*ad tertium* remarque que « le pouvoir de la volonté ne s'étend pas à faire que des choses opposées soient simultanément. Or, c'est ce qui arriverait, si elle tendait vers plusieurs objets disparates comme sur autant de fins dernières, ainsi qu'il a été dit ».

Il est impossible, absolument, que la volonté se porte simultanément sur plusieurs objets dont chacun aurait pour elle la raison totale de fin dernière. Cette raison totale de fin dernière impliquant le fait, ou la persuasion, que le bien où elle se trouve, est, pour le sujet qui veut ce bien-là, le bien parfait, et le bien parfait étant celui à qui rien ne manque, il s'ensuit que le

bien qui a pour une volonté quelconque la raison de fin dernière, doit être nécessairement unique, à prendre le mot unique, soit au sens d'un seul bien, soit au sens de plusieurs biens matériellement distincts, mais ne formant qu'un seul groupe ou un seul tout. — Une nouvelle question se pose maintenant. Cette fin dernière, qui est nécessaire en toute série de vouloirs humains, et qui ne saurait être simultanément multiple, c'est-à-dire qui exclut le règne ou l'influence active de tout autre fin dernière, pour autant qu'elle-même règne (auquel sens il est dit dans l'Évangile, comme le rappelait l'argument *sed contra : nul ne peut servir deux maîtres*) — cette fin dernière a-t-elle, sur la volonté où elle règne, un tel empire, que tout ce que cette volonté veut elle le veut en vertu de cette fin; ou bien la volonté peut-elle vouloir certaines choses sans être mue par elle.

C'est ce que nous devons maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article VI.

Si tout ce que l'homme veut, il le veut pour la fin dernière?

Trois objections veulent prouver que « ce n'est pas tout ce que l'homme veut, qu'il veut pour la fin dernière ». — La première observe que « les choses qui sont ordonnées à la fin dernière sont des choses sérieuses et qui en valent la peine. Or, à côté des choses sérieuses, il y a des choses qui sont le fait de l'enjouement. Donc, ces choses-là, l'homme ne les ordonne pas à la fin dernière ». — La seconde objection rappelle qu' « Aristote dit au commencement de ses *Métaphysiques* (ch. II, n° 3; de S. Th. leç. 2), que les sciences spéculatives sont cherchées pour elles-mêmes. On ne peut pas dire cependant que chacune d'elles soit la fin dernière. Donc ce n'est pas tout ce qu'il veut, que l'homme veut pour la fin dernière ». — La troisième objection, en un sens la plus importante, dit que « quiconque ordonne quelque chose à une fin pense à cette fin. Or, ce n'est pas toujours que l'homme pense à la fin dernière, en tout ce qu'il

ST. PAUL'S SEMINARY LIBRARY

veut ou en tout ce qu'il fait. Donc l'homme ne veut pas ou ne fait pas toutes choses pour la fin dernière ».

L'argument *sed contra* est la parole de « saint Augustin », qui « dit, au dix-neuvième livre de *la Cité de Dieu* (ch. 1) : *Cela est la fin de notre bien, qui nous fait aimer tout le reste et qui est aimé pour lui-même* ».

Saint Thomas formule ainsi sa conclusion, dès le début du corps de l'article : « Il est nécessaire que tout ce que l'homme recherche, il le recherche pour la fin dernière. — Et cela, ajoute le saint Docteur, est rendu manifeste par une double raison. — La première est que tout ce que l'homme recherche, il le recherche sous la raison de bien » : l'homme ne veut jamais le mal pour lui-même; que si, en fait, il se porte vers un mal, c'est parce qu'il l'estime, à tort, un certain bien. C'est donc toujours sous la raison de bien qu'il se porte vers une chose. « Mais si ce qu'il recherche ainsi sous la raison de bien, n'est pas recherché par lui comme le bien parfait, ce qui serait la fin dernière, il faut qu'il soit recherché comme tendant au bien parfait; car toujours le commencement d'une chose tend de soi à la consommation de cette chose, comme on le voit soit dans les œuvres de la nature soit dans les œuvres d'art. Il suit de là que tout commencement de perfection est ordonné à la perfection achevée qui n'est obtenue que par la fin dernière ». Tout bien voulu, si petit soit-il, tend de soi et en tant que bien voulu, à réaliser le bien parfait du sujet qui veut; il est, de soi, ordonné à la fin dernière; et en le voulant, c'est la fin dernière que le sujet veut toujours.

« Une seconde raison se tire de ce que la fin dernière joue dans la mise en mouvement de l'appétit, le rôle que joue, dans toutes les autres motions, le premier moteur. Or, il est manifeste que les causes secondes motrices ne meuvent qu'autant qu'elles sont mues elles-mêmes par le premier moteur. Par conséquent les objets autres que la fin dernière ne peuvent mouvoir l'appétit que dans l'ordre qu'ils disent à la fin dernière, premier objet voulu ». La volonté ne veut rien qu'autant qu'elle veut la fin dernière. C'est, en effet, la volition de la fin dernière qui est, pour la volonté, la raison de toute autre volition portant sur un objet quelconque : cet objet ne meut la volonté que parce

qu'il lui apparaît participant la raison de bien qu'elle trouve en ce qui est pour elle la fin dernière.

On le voit, dans notre conclusion, il s'agit soit de la fin dernière prise formellement, en tant qu'elle dit la raison de bien parfait, soit de la fin dernière concrétée en un bien déterminé, unique ou collectif. La volonté veut, toujours, tout ce qu'elle veut, pour la fin dernière et en vue de cette fin, *pour autant que la fin dernière est voulue par elle.* Or, s'il s'agit de la fin dernière, au sens formel de bien absolu et parfait, emplissant toutes les aspirations du sujet, *c'est toujours et en tout acte de vouloir que la volonté veut cette fin.* L'homme, en effet, veut tout ce qu'il veut, pour être heureux; et il ne veut rien que pour cela. Que s'il s'agit de la fin dernière concrétée en tel bien particulier, ou en tel groupe de biens, il n'est nullement nécessaire que l'homme veuille tout ce qu'il veut pour cette fin-là, même quand il ne laisse pas de continuer à mettre habituellement sa fin dernière en ce bien ou en ces biens particuliers. *Il ne voudra ce qu'il veut pour cette fin-là, matériellement considérée, que lorsqu'il sera sous l'influence actuelle de cette fin.* Le voluptueux, par exemple, qui a vraiment placé sa fin dernière et son bonheur parfait dans la possession de telle créature, pourra vouloir bien des choses sans les vouloir en vue de cette créature, qui pourtant demeure toujours sa fin dernière délibérément choisie. Toutes les fois qu'il ne sera pas sous l'attrait actuel de la créature ainsi choisie par lui, il voudra ce qu'il veut, non plus pour cette créature, ou pour la fin dernière matériellement considérée: mais pour la fin dernière prise au sens formel, qui, elle, informe, sans exception possible, tous les actes de volonté que peut faire un être voulant quelconque.

Et ceci doit être soigneusement noté. Car c'est sans doute la meilleure solution qu'on puisse donner à la question soulevée par les théologiens, à l'occasion du présent article et de l'article précédent, au sujet de la possibilité du péché véniel de la part du juste. Si, en effet, l'homme veut tout ce qu'il veut, pour la fin dernière; et s'il ne peut jamais avoir en même temps qu'une fin dernière; comment expliquer que le juste dont la fin dernière est Dieu, puisse pécher véniellement. Dira-t-on qu'il ordonne à

Dieu son acte peccamineux? C'est absolument impossible. Dira-t-on que cet acte peccamineux n'est point pour une fin dernière, ou qu'il est pour une autre fin dernière que Dieu? Mais c'est aller directement contre la doctrine que vient de nous exposer saint Thomas.

Les divers auteurs présentent des réponses diverses. Les uns parlent d'une double fin dernière, même au sens concret, dont l'une ne serait voulue que négativement comme fin dernière (ainsi Suarez); les autres, de deux fins dernières dont l'une serait voulue virtuellement (ce sont les expressions de Gotti); d'autres enfin, d'une seule fin dernière qui n'est autre que Dieu, et qui demeure le terme habituel, sinon actuel, du péché véniel lui-même (c'est le sentiment des Carmes de Salamanque).

Pour voir ce qu'il en est, distinguons, avec saint Thomas, une double fin dernière : la fin dernière au sens formel, et la fin dernière au sens matériel ou concret. La fin dernière, au sens formel, existe et exerce son influence en tout acte de vouloir, ainsi qu'il a été dit. La fin dernière au sens concret n'exerce son influence sur l'acte de vouloir qu'autant que le sujet voulant se propose actuellement cette fin ou continue d'agir sous son influx virtuel. Que s'il échappe à l'influx actuel de cette fin et qu'il veuille délibérément quelque chose, il le voudra peut-être pour une autre fin concrète, opposée à la première; et pour autant, la première cesse d'être sa fin dernière : quand cette mutation de fin dernière a Dieu pour objet, elle constitue le péché mortel. Le sujet voulant pourra aussi vouloir ce qu'il veut, simplement *parce qu'il y trouve une raison de bien;* et donc pour la fin dernière formelle; sans vouloir une autre fin dernière, au sens concret, opposée à la première; mais voulant toujours celle-ci, dont l'influx n'est plus actuel, dans ce cas, mais demeure habituel. Dans ce cas, il n'y a toujours qu'une seule fin dernière, au sens concret du mot; mais cette fin dernière, qui ne change pas, n'a pas d'influx actuel sur l'acte dont il s'agit. C'est la fin dernière formelle seule qui influe actuellement sur cet acte. Et tel est précisément le cas du juste qui pèche véniellement. Dieu seul demeure toujours sa fin dernière délibérément choisie et qu'il n'a garde de répudier pour s'en

proposer une autre. Cependant, il n'agit pas actuellement sous l'influx de cette fin; il n'agit que sous l'influx de la raison générale de bien. Il demeure donc lui-même habituellement ordonné vers Dieu comme vers sa fin dernière concrète; mais son acte présent n'est ordonné qu'à la fin dernière formelle, et non à Dieu, sans être ordonné pourtant à un fin dernière opposée à Dieu. Le bien créé qu'il veut, dans cet acte de péché véniel, n'est pas voulu actuellement pour Dieu et en vue de Dieu, ou à l'effet de posséder Dieu davantage un jour; mais il n'est pas voulu non plus avec l'advertance qu'il s'oppose à la possession de Dieu; il est voulu simplement pour la raison de bien actuel et présent qui s'y trouve, laquelle raison de bien est perçue tout ensemble, au moins vaguement, et comme n'étant pas en harmonie avec la plus parfaite possession du bien final choisi qui est Dieu, et comme n'étant pas non plus en opposition radicale avec la possession de ce bien. C'est en ce sens que saint Thomas dit dans son commentaire sur les *Sentences*, liv. I, dist. 1, q. 3, art. 4 : « Bien que celui qui pèche véniellement ne réfère pas actuellement à Dieu son action, toutefois il a Dieu pour fin, d'une façon habituelle. Il ne place donc pas, dans la créature, sa fin dernière, puisqu'il l'aime moins que Dieu » : il est dans une disposition telle, en effet, qu'il ne voudrait pas ce bien-là, s'il était en opposition radicale avec la possession de Dieu; « mais il pèche en ce qu'il excède dans son attache à ce bien-là », l'aimant plus qu'il ne faudrait pour s'assurer du mieux possible la possession de Dieu : un peu — et c'est l'exemple de saint Thomas — « comme celui qui s'attarde en chemin, sans pourtant abandonner sa route ». Il est donc vrai de dire, toujours avec saint Thomas (2^a-2^{ae}, q. 24, art. 10, ad. 2um) : « Ce qui est aimé dans le péché véniel, est aimé pour Dieu, d'une façon habituelle, bien que ce ne le soit pas d'une façon actuelle » (cf. 1^a-2^{ae}, q. 88, art. 1, ad 2um et ad 3um).

De là vient aussi que le péché véniel n'est possible qu'après que la volonté s'est fixée en sa fin dernière par un acte positif; auquel sens saint Thomas dit que le premier acte moral de l'homme ne saurait être un péché véniel : il doit être ou un acte de vertu, ou un péché mortel (cf. 1^a-2^{ae}, q. 89, art. 6, ad 3um).

La seule raison formelle de bien ne suffit pas pour motiver le premier acte libre de l'homme; il faut qu'elle se concrète en un bien déterminé ou en une catégorie de biens qu'on choisira, d'un choix plus ou moins ferme, mais qu'on choisira, comme devant réaliser en effet, le bonheur que l'on désire instinctivement ou naturellement et nécessairement. Ce premier choix, s'il porte sur Dieu, est l'acte bon; s'il porte sur autre chose que Dieu, c'est un acte mauvais. L'acte mauvais premier qui constitue nécessairement un péché mortel, garde cette raison de péché mortel tout autant qu'il se continue. Il revêt ce même caractère toutes les fois qu'il se renouvelle, soit au sujet du premier bien choisi, soit au sujet de tout autre bien qui peut être successivement voulu comme fin dernière concrète. Dans la mesure, au contraire, où l'acte, produit par l'homme ainsi en état ou dans l'habitude du péché mortel, échappe à ces diverses fins dernières concrètes, autres que Dieu, pour n'être influé actuellement que par la seule fin dernière formelle, bien qu'il demeure toujours sous l'influx habituel de la mauvaise fin dernière choisie, il peut n'avoir plus que la raison de péché véniel, ou même n'avoir plus aucune raison de péché. Jamais cependant, il n'aura raison d'acte bon devant Dieu, à cause de l'influx habituel de la mauvaise fin dernière toujours voulue. Quant au juste, l'acte qu'il accomplit même sous le seul influx habituel de la fin dernière bonne, si d'ailleurs cet acte n'implique pas la raison de péché véniel, pourra avoir la raison d'acte bon. Mais ce sont là des points de doctrine que nous ne faisons qu'indiquer en passant, pour préciser le rôle de la fin dernière; chacun d'eux formera plus tard l'objet d'études spéciales.

Il résulte donc de ce que nous venons de préciser, que, d'après saint Thomas, l'homme n'est jamais sans avoir une fin dernière, même au sens concret. Il n'a jamais qu'une fin dernière concrète, et ne peut en avoir deux ou plusieurs que successivement. Il peut ne pas vouloir tout ce qu'il veut, pour cette fin dernière concrète, d'une façon actuelle, ni même virtuelle; mais il ne peut rien vouloir, qu'il ne le veuille pour cette fin, au moins d'une façon habituelle. Il veut tout ce qu'il veut pour la fin dernière formelle; et cela, nécessairement, tantôt d'une façon explicite et actuelle

ou consciente, tantôt d'une façon implicite ou virtuelle et instinctive.

L'*ad primum* répond que « les actions enjouées » qui se font pour le seul but de se distraire ou de se délasser, « ne sont pas ordonnées à une fin qui soit extrinsèque. Toutefois, elles sont ordonnées au bien du sujet qui les fait, en tant qu'elles donnent du plaisir ou qu'elles reposent. Or, le bien parfait de l'homme constitue sa fin dernière ». Nous avons ici la preuve que, pour saint Thomas, le seul fait qu'une chose est un bien pour l'homme suffit pour qu'elle termine l'acte de vouloir, sans qu'il soit nécessaire que cette chose soit tenue par l'homme comme sa fin dernière concrète. Elle est toujours ordonnée, de soi, à la fin dernière formelle, qui est la perfection du sujet, et cela suffit pour qu'elle soit voulue. Elle ne sera ordonnée à la fin dernière concrète qu'il faut que l'homme veuille de par ailleurs, que d'une façon virtuelle ou même simplement habituelle.

« La même réponse vaut pour la seconde objection », ainsi que saint Thomas le déclare à l'*ad secundum*, « au sujet de la science spéculative : elle aussi est voulue comme bien particulier du sujet; lequel bien rentre dans la raison de bien complet et parfait qui constitue la fin dernière ».

L'*ad tertium* dit qu' « il n'est pas nécessaire que toujours l'homme pense à la fin dernière, chaque fois qu'il veut ou qu'il fait quelque chose. La vertu de la première intention qui a porté sur la fin dernière, demeure en chaque volition de n'importe quel objet, quand bien même on ne pense pas actuellement à cette fin. C'est ainsi qu'il n'est pas besoin », pour qu'il continue de marcher et qu'il arrive au but, « que celui qui va par le chemin pense à chaque pas au but » qu'il veut atteindre. Il s'est marqué le but en se mettant en route; et cela lui suffira pour tout le chemin, à moins qu'il ne s'agisse pour lui de s'en détourner ou d'en prendre un autre. Alors, vraiment, il faudra qu'il pense de nouveau au but et qu'il produise à son sujet un nouvel acte explicite de vouloir. Nous avons, dans cette réponse *ad tertium*, confirmé par saint Thomas lui-même, ce que nous avons dit de l'influx virtuel de la fin dernière. Il s'agit ici, surtout, de la fin dernière concrète; car au sujet de la fin dernière

formelle, la question se résout d'elle-même. Il est trop clair, en effet, que l'homme veut et fait toutes choses pour être heureux, quand bien même il ne pense pas actuellement d'une façon explicite à cette raison formelle de bonheur. Mais la question pouvait se poser au sujet de la fin dernière concrète choisie délibérément, et non plus voulue d'une façon nécessaire et instinctive. Peut-on dire que cette fin dernière soit encore voulue et qu'on fasse tout pour elle, même quand on ne pense pas à elle actuellement? Oui, dit saint Thomas, parce que le seul fait qu'on l'a délibérément choisie comme fin dernière, c'est-à-dire comme ce qu'on aime et qu'on veut par-dessus tout, entraîne nécessairement que tout ce qu'on voudra après cet acte demeurera sous sa dépendance. La dépendance ne cesserait que si l'on posait un acte contraire, consistant dans le choix d'une autre fin dernière concrète opposée à la première. Jusque-là, il n'y a toujours qu'une seule fin dernière; et qui garde vraiment sa vertu, puisqu'en fait elle est voulue par-dessus tout et qu'on ne voudrait rien autre au-dessus d'elle. Toutefois cette vertu, ou cet influx virtuel, de la fin dernière, toujours voulue à cause ou en raison du premier acte qui a porté sur elle, peut s'exercer de deux manières : d'une manière telle, que tout acte posé sous sa dépendance, tend de fait à l'acquisition plus prompte ou meilleure de cette fin; ou en cette manière, plus relâchée, qui fait que sans se détourner de la fin choisie, sans y renoncer pour en prendre une autre, on ne craint pas de vouloir certaines choses qui ne tendent en rien à son acquisition. Dans le premier cas, l'influence est virtuelle, au sens parfait du mot; dans le second cas, elle est virtuelle encore, mais dans un sens moins parfait; et c'est pour désigner ce sens moins parfait que nous pouvons parler alors d'influence seulement habituelle, comme nous l'avons fait avec saint Thomas, en parlant du péché véniel. On peut donc distinguer une triple influence de la fin dernière sur les actes de la volonté : l'influence actuelle; l'influence virtuelle; et l'influence habituelle.

Par rapport à chaque homme, en chacun de ces actes, une fin dernière s'impose; et cela, de toute nécessité. Sans une fin

dernière, nul ne pourrait rien vouloir. Cette fin dernière doit être unique : unique au sens absolu, s'il s'agit de la raison même de bonheur ou de bien parfait, qui constitue la raison formelle de fin dernière; unique au sens relatif, c'est-à-dire qu'il ne peut jamais en exister deux simultanément pour un même homme, s'il s'agit de la fin dernière au sens concret. Et tout ce qu'il veut ou tout ce qu'il fait, l'homme le fait ou le veut soit pour sa fin dernière au sens formel, soit aussi pour la fin dernière au sens concret qu'il s'est délibérément choisie. Il n'est pas nécessaire toutefois, dans ce dernier sens surtout, qu'il fasse tout pour la fin dernière voulue, d'une façon actuelle et explicite. Il se peut qu'il n'agisse pour elle que d'une façon virtuelle ou même seulement habituelle. — Que penser maintenant de cette raison de fin dernière par rapport à l'universalité des hommes. Pouvons-nous dire qu'il n'y ait pour tous les hommes qu'une seule et même fin dernière? C'est ce que nous allons considérer, et tel est l'objet de l'article suivant.

Article VII.

S'il y a une seule fin dernière pour tous les hommes?

Trois objections veulent prouver qu' « il n'y a pas, pour tous les hommes, une seule et même fin ». — La première arguë de ce que « s'il est une chose qui soit la fin dernière de l'homme, c'est surtout, semble-t-il, le Bien immuable. Or, il en est qui se détournent de ce Bien par le péché. Donc, il n'y a pas une seule et même fin dernière pour tous les hommes ». — La seconde objection dit que « c'est d'après la fin dernière que se règle toute la vie de l'homme. Si donc il était une seule et même fin dernière pour tous les hommes, il s'ensuivrait que parmi les hommes il n'y aurait aucune diversité dans la manière de vivre : chose qui est manifestement fausse ». — La troisième objection remarque que « la fin est le terme de l'action. Or, les actions appartiennent aux sujets individuels. D'autre part, bien que les hommes conviennent tous en une même nature spécifique, il y

a cependant des différences en ce qui touche aux individus. Donc, il ne se peut pas que pour tous les hommes n'existe qu'une seule fin dernière ».

L'argument *sed contra* en appelle à l'autorité de « saint Augustin », qui « dit, au treizième livre de *la Trinité* (ch. III), que tous les hommes conviennent dans le désir de la fin dernière, qui est le bonheur ».

Au corps de l'article, saint Thomas formule expressément la distinction si importante qui était déjà, nous l'avons vu, implicitement supposée dans les trois précédents articles. « Nous pouvons, déclare le saint Docteur, parler de la fin dernière, à un double titre : d'abord, selon la raison de fin dernière; et ensuite, selon la chose où cette raison de fin dernière se trouve. S'il s'agit de la raison de fin dernière, tous les hommes conviennent dans la recherche de la même fin; car tous désirent voir réaliser leur perfection entière, qui est la raison même de fin dernière, ainsi qu'il a été dit (à l'article 5). Mais s'il s'agit de ce en quoi cette raison de fin dernière se trouve », c'est-à-dire de ce qui en fait doit réaliser pour chaque homme sa perfection complète, « les hommes ne conviennent plus en une même fin dernière. Il en est, en effet, qui placent leur bien parfait dans les richesses; d'autres dans les plaisirs; d'autres en toute autre chose. C'est ainsi, par exemple, que », dans l'ordre sensible, « tout palais » qui est sain « goûte ce qui est doux; mais l'un préfère surtout la douceur du vin; l'autre, celle du miel, ou encore la douceur de tout autre objet. Il faut cependant que parmi tous les objets doux, celui-là soit purement et simplement le plus agréable, qui plaît le plus à l'homme qui a le meilleur goût. De même », pour les biens qui constituent, au regard des divers hommes, la fin dernière, « il faudra que celui-là soit le plus achevé » ou le plus excellent, et par suite la vraie fin dernière, « qui est désiré comme fin dernière par ceux dont la partie affective est le mieux disposée ». Nous verrons prochainement, dès la question suivante, quel doit être et quel est, en effet, ce bien-là. Il aura suffi, pour le moment, de remarquer que la diversité même des goûts, parmi les hommes, ne préjudicie en rien, ni à l'unité de la fin dernière considérée sous sa raison formelle, ni même à l'excel-

lence et à la primauté d'une fin dernière au sens concret, qui doit pouvoir s'imposer à tous au nom même de son excellence.

L'*ad primum* répond que « ceux qui pèchent se détournent de ce en quoi se trouve vraiment la raison de fin dernière; ils ne cessent point, pour cela, de tendre à la fin dernière, qu'ils recherchent faussement en d'autres choses ».

L'*ad secundum* fait observer que « les diverses vies, parmi les hommes, viennent des diverses choses où ils cherchent la raison de souverain bien ». Tous cherchent leur souverain bien; et, à ce titre, leur vie devrait se confondre; mais ils le cherchent en diverses choses, ou de diverses manières; et, de ce chef, leur vie n'est plus identique.

L'*ad tertium* accorde que « les actions sont le propre des individus; mais cependant le premier principe d'agir, en tous, est la nature, qui tend à une même fin, ainsi qu'il a été dit » (art. 5).

La fin dernière qui s'impose à tout homme dans ses actions humaines et qui commande chacune de ses actions, peut n'être pas la même pour tous les hommes, s'il s'agit du bien concret que les hommes recherchent comme étant leur souverain bien. Il n'en est pas moins vrai qu'il existe un souverain Bien, qui est, en effet, le souverain bien de tous les hommes et que tous devraient rechercher si leur goût était pur. Ce souverain bien de tous les hommes n'est autre que le Bien absolu et subsistant, c'est-à-dire Dieu Lui-même, comme nous le montrerons bientôt. Il y a lieu de se demander, avant de passer à l'étude de ce vrai bien de l'homme, au sujet duquel l'homme, quand il agit librement, peut se tromper, s'il n'est pas en même temps la fin dernière de toute créature. La solution de ce point de doctrine, outre qu'elle complètera la question de la fin dernière en général, nous préparera à mieux comprendre l'excellence de la béatitude réservée pour l'homme.

Article VIII.

Si dans cette fin dernière de l'homme toutes les autres créatures conviennent?

Trois objections veulent prouver que « dans la fin dernière de l'homme, toutes les autres créatures aussi conviennent ». — La première observe que « la fin répond au commencement. Or, ce qui est le principe des hommes, c'est-à-dire Dieu, est aussi le principe de toutes les autres choses. Donc, dans la fin dernière de l'homme, toutes les autres créatures conviennent ». — La seconde objection cite une parole de « saint Denys », qui « dit, au livre des *Noms Divins* (ch. IV; de S. Th., leç. 3), que *Dieu attire tout à soi comme à la dernière fin*. D'autre part, Il est Lui-même la fin dernière de l'homme; car c'est en Lui seul qu'il faut placer notre repos, comme s'exprime saint Augustin (dans son livre *de la Doctrine Chrétienne*, liv. I, ch. V, XXIII). Donc, dans la fin dernière de l'homme toutes les autres créatures aussi conviennent ». — La troisième objection rappelle que « la fin dernière de l'homme est l'objet de la volonté. Or, l'objet de la volonté est le bien universel, qui est la fin de toutes choses. Donc il est nécessaire que dans la fin dernière de l'homme toutes choses conviennent ».

L'argument *sed contra* remarque simplement que « la fin dernière des hommes est le bonheur ou la béatitude, que tous recherchent, comme le dit saint Augustin (*de la Trinité*, liv. XIII, ch. III, IV). Or, *il n'est pas possible que les animaux sans raison jouissent du bonheur*, comme le dit encore saint Augustin, au livre des *Quatre-vingt-trois questions* (q. V.). Il n'est donc pas vrai que dans la fin dernière de l'homme, les autres choses conviennent ». L'homme doit avoir une fin dernière qui lui est propre.

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « d'après Aristote, au second livre des *Physiques* (ch. II, n. 9; de S. Th., leç. 4), et au cinquième livre des *Métaphysiques* (plutôt, au deuxième livre *de l'âme*, ch. IV, n. 2, 5; de S. Th., leç. 7), la

fin se prend dans un double sens : au sens de la fin *pour laquelle;* et au sens de la fin *par laquelle;* c'est-à-dire pour la chose elle-même dans laquelle se trouve la raison du bien, et pour la mise à profit ou pour l'obtention de cette chose. C'est ainsi, observe saint Thomas, prenant un exemple dans la physique aristotélicienne, que la fin du mouvement d'un corps lourd peut être soit le lieu inférieur, à titre d'objet, soit le fait d'être dans ce lieu, à titre de mise à exécution; de même, la fin de l'avare sera l'argent, à titre d'objet, et la possession de cet argent, à titre d'utilisation. Si donc nous parlons de la fin dernière de l'homme, en raison de la chose même qui constitue cette fin, en ce sens toutes choses conviennent dans la fin dernière de l'homme; car c'est Dieu qui est la fin dernière de l'homme et de toutes choses. Mais si nous parlons de la fin dernière de l'homme quant au mode d'atteindre cette fin, les créatures privées de raison ne conviennent pas dans cette fin de l'homme. C'est qu'en effet, l'homme et les autres créatures raisonnables atteignent leur fin dernière en connaissant Dieu et en l'aimant; chose qui ne convient pas aux autres créatures qui atteignent leur fin dernière en tant qu'elles participent une certaine similitude de Dieu, selon qu'elles sont, ou qu'elles vivent, ou aussi qu'elles connaissent ».

Retenons soigneusement cette dernière remarque de saint Thomas. Toutes les créatures étant l'œuvre de Dieu, toutes doivent retourner à Lui comme à leur dernière fin. Mais toutes ne retournent pas à Lui de la même manière. Chacune retourne à Dieu selon le mode qui convient à sa nature. Et parce que le retour de la créature à Dieu consiste à lui ressembler, certains êtres réaliseront cette fin par le simple fait qu'ils sont : ce sont les minéraux et tous les corps inanimés; d'autres, par le fait qu'ils vivent : ainsi les plantes ou les végétaux; d'autres parce qu'ils connaissent d'une connaissance sensible : tels les animaux; d'autres enfin, parce qu'ils font acte d'intelligence et de volonté. Ceci est le propre de l'homme, parmi les êtres du monde matériel; et c'est pourquoi l'homme seul peut atteindre à ce degré de perfection, d'être heureux, comme Dieu est heureux, l'imitant dans les actions qui constituent son bonheur.

On voit, du coup, la déchéance des morales appelées aujour-

d'hui de noms très prétentieux, mais qui cachent mal le fond de misère qui est le leur, quand on veut les appliquer à l'homme : morales utilitariste, sensualiste, naturaliste, évolutionniste, positiviste. Au fond, toutes ces morales ne visent qu'à donner à l'homme, comme bien suprême, ce qui est le propre du minéral, du végétal, ou de l'animal. Tout faire converger vers le développement de la vie et du bien-être physiques, au détriment de la vraie vie rationnelle de l'homme, surtout au détriment de sa vie surnaturelle et divine, qu'ils méconnaissent et rejettent avec une si coupable indifférence, tel est le but de ces moralistes, en travail d'une morale autre que celle de l'Évangile ou même que celle d'Aristote, c'est-à-dire autre que la morale basée sur la foi ou sur la raison. Cet utilitarisme grossier devait provoquer une réaction, même dans l'ordre philosophique. La morale de Kant a voulu être cette réaction. Mais elle-même est tombée dans un excès contre lequel on ne saurait trop se mettre en garde : sous prétexte de donner à l'homme une base morale proportionnée, elle lui a refusé le droit de travailler pour un bien à conquérir. Tout l'idéal qu'elle lui propose est celui du devoir. Le devoir pour lui-même et parce qu'il est le devoir, tel serait d'après Kant le dernier mot des actes humains. C'est là une très fausse conception de la raison de fin. La raison de fin, nous l'avons vu avec saint Thomas, ne se sépare pas de la raison de bien. Le bien et la fin sont une même chose, quoique les deux raisons soient distinctes. Nul être, et l'homme moins que tout autre, ne travaille ou n'agit pour le vide. Il agit et travaille pour quelque chose; pour le bien, au sens physique ou métaphysique du mot, pour son bien, c'est-à-dire pour ce qui doit être sa perfection. Aucun être n'agit ni ne peut agir pour autre chose. Le tout est que ce bien pour lequel il agit soit vraiment son bien. Et parce que, saint Thomas vient de nous le dire, les divers êtres n'atteignent pas leur bien de la même manière, quoique le bien de tous, considéré dans sa source première, soit identique, de là l'importance souveraine qu'il y a pour l'homme, à ne pas se méprendre sur ce qui est son vrai bien à lui. Car, étant un être moral, s'il se méprend sur son vrai bien, s'il se trompe, s'il prend un faux bien, alors qu'il pouvait et devait prendre le vrai, il devient responsable de

son mauvais choix aux yeux de Celui qui est le Bien même et qui a chargé de veiller au parfait épanouissement de tout être et de tout bien. D'où il ressort que la raison même de bien moral se fonde sur la raison de bien métaphysique. L'acte moral de l'homme n'est un mal au sens moral, ou une violation du devoir, que parce qu'il n'est pas ce qu'il faudrait qu'il fût par rapport à l'acquisition de son vrai bien au sens métaphysique du mot.

Saint Thomas, après la distinction posée au corps de l'article, remarque que « les objections se trouvent résolues; car la béatitude », au sujet de laquelle nous disons qu'elle est propre à l'homme, « implique l'acquisition de la fin dernière », et non pas seulement la chose elle-même qui est cette fin dernière et en laquelle toutes les créatures conviennent, ainsi qu'il a été dit.

L'homme agit pour une fin. Il ne fait rien de ce qu'il fait le sachant et le voulant, qu'il ne le fasse dans un but déterminé, un but qu'il s'est marqué à lui même, qu'il s'est choisi. Il se pourra que l'action qu'il accomplit soit le but même qu'il se propose. Il étudiera pour étudier, il se promènera pour se promener; mais, outre qu'une telle fin peut n'être qu'immédiate et explicite, supposant une autre fin, qui sera plus éloignée et plus implicite, sans laisser d'être réelle et efficace, il y a encore qu'au moins l'acte intérieur de vouloir sera pour une fin : il voudra tel acte intérieur ou extérieur, mais distinct de l'acte même de vouloir, et il le voudra parce qu'il y trouve ou qu'il pense y trouver son bien. C'est qu'en effet l'homme ne veut rien que sous cette raison de bien. Comme tout être qui agit, il veut et cherche en toute chose son bien, sa perfection. Il ne peut pas ne pas vouloir cela; il ne peut pas vouloir autre chose. C'est la raison formelle qui fait être tous ses actes. Seulement, parce qu'il est libre, qu'il connaît, par son intelligence, la raison universelle de bien, et que, dans son état actuel, il ne saurait voir en lui-même l'Être qui réalise adéquatement la raison universelle de bien, c'est-à-dire Dieu, il peut se fixer à lui-même, comme étant son bien parfait, des biens qui en réalité ne le sont pas. Il pourra d'ailleurs, même à supposer que sous la lumière de la saine raison et de la foi, il ait déjà choisi Dieu pour son bien

parfait, revenir sur son choix et aller à d'autres biens. Mais quelque bien qu'il choisisse, l'estimant, à tort ou à raison, comme son bien parfait, pour autant qu'il demeurera sous l'influence de ce choix, il voudra ce bien à l'exclusion de tout autre. Il pourra sans doute vouloir d'autres biens et qui pourront vraiment terminer son acte de vouloir, à titre de fin, parce qu'ils auront en eux-mêmes une vraie raison de bien; mais il ne les voudra jamais que conformément à son premier acte de vouloir, sous sa dépendance directe, ou du moins sans risquer de ruiner sa vertu.

Il est aisé de voir que cette constatation de la volition d'une fin par l'homme, et de la volition d'une fin sous la raison de bien, de bien qui attire nécessairement et librement tout ensemble, nécessairement à le prendre d'un façon abstraite ou sous la raison de bien, librement mais efficacement, et même souverainement, à le prendre dans le sens du bien concret qui est censé réaliser aux yeux de tel homme le bien parfait ou la raison même de bien, cette constatation est la base ou le fondement de toute morale. C'est ne pas s'entendre soi-même que méconnaître cette base, ce fondement, ou vouloir en chercher quelque autre. Toute morale, quelle qu'elle soit, si seulement elle prétend au titre de morale, quand bien même, d'ailleurs, elle puisse être entièrement fausse, doit être édifiée sur ce fondement et sur cette base.

Il est vrai, et nous venons de le dire, qu'il ne suffira pas à une morale d'être édifiée sur cette base ou sur ce fondement, pour constituer une morale saine, une morale parfaite. Précisément parce que l'homme est libre de choisir telle fin dernière concrète, tout en étant nécessité par la raison universelle de bien, il s'ensuit que la bonté d'une morale dépendra tout entière de la fin dernière assignée à l'homme. Et parce que diverses fins peuvent lui être assignées, que cependant une seule est la vraie, de là vient que s'il peut y avoir plusieurs morales, il ne peut y en avoir qu'une qui soit bonne, au sens parfait et absolu de ce mot.

Si donc il est une chose qui importe, au début d'un traité de morale, c'est, après avoir posé ce fondement de la nécessité et de la souveraineté d'une fin dernière dans la vie de l'homme, de

déterminer immédiatement quelle fin dernière est la vraie pour l'homme, au milieu de toutes les fins dernières concrètes qu'il pourrait se choisir ou qu'on pourrait lui fixer.

Ce traité de la vraie fin dernière de l'homme est celui qu'aborde maintenant saint Thomas. Il l'introduit en nous disant qu'il va parler « de la béatitude ». C'est qu'en effet, nous l'avons vu au dernier article de la question précédente, la fin dernière, quand il s'agit de l'homme, prend ce nom plus spécial et qui lui convient en propre : la béatitude ou le bonheur.

Là-dessus, saint Thomas nous annonce trois sortes de questions. Il se propose d'étudier « premièrement, où se trouve » le bonheur ou « la béatitude (q. 2); secondement, ce qu'elle est (q. 3-4); troisièmement, comment nous pouvons l'acquérir » (q. 5).

Et d'abord, de ce en quoi la béatitude de l'homme consiste. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION II.

DE CE EN QUOI LA BÉATITUDE DE L'HOMME CONSISTE.

Cette question comprend huit articles :

1° Si la béatitude consiste dans les richesses?
2° Si elle consiste dans les honneurs?
3° Si dans la renommée ou dans la gloire?
4° Si dans le pouvoir?
5° Si dans quelque bien du corps?
6° Si dans le plaisir?
7° Si dans quelque bien de l'âme?
8° Si dans quelque bien créé?

La simple position de ces articles nous fait entrevoir la grandeur, l'importance et la beauté de la question qui va être traitée. L'ordre parfait de leur distribution est déjà, comme toujours dans les questions de saint Thomas, un jet de lumière. Puisqu'il s'agit de déterminer ce en quoi consiste le bonheur ou la béatitude de l'homme, c'est-à-dire le vrai bien seul capable d'emplir tous ses désirs et de le parfaire, nous avons donc à considérer ici les divers biens qui peuvent exister pour l'homme et se présenter à lui. D'abord les *biens créés;* c'est l'objet des sept premiers articles; puis, et à supposer l'exclusion de ces biens créés, il ne restera plus qu'à considérer le *Bien incréé;* ce sera l'objet de l'article 8. Les biens créés ne peuvent être que de deux sortes : les *biens extérieurs* à l'homme; ou les *biens intérieurs*. Les biens extérieurs sont étudiés dans les quatre premiers articles; les biens intérieurs, ou qui se trouvent dans l'homme, aux articles 5, 6 et 7. Parmi les biens extérieurs, on peut distinguer les *choses :* richesses (art. 1) et les *personnes* (art. 2-4).

D'abord, les choses, les richesses.

C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si le bonheur de l'homme consiste dans les richesses?

Il s'agit, dans toute la question présente, de l'objet qui peut faire le bonheur de l'homme, c'est-à-dire de ce qui doit pouvoir terminer l'action de l'homme le constituant bienheureux. Par conséquent, ce sont les biens en eux-mêmes qu'il s'agit de considérer, à l'effet de voir s'ils ont en eux une raison ou une quantité de bien suffisante pour terminer cette action de l'homme le constituant bienheureux. Tel est, appliqué aux choses extérieures désignées sous le nom général de richesses, le sens de la question posée dans le présent article. Il s'agit de savoir si l'homme peut être heureux en les possédant.

Trois objections veulent prouver que « le bonheur de l'homme consiste dans les richesses »; dans la possession des richesses. — La première observe que « le bonheur, étant la fin dernière de l'homme, doit consister en ce qui exerce le plus grand empire sur le cœur de l'homme » : la fin dernière, en effet, ou le bonheur est ce qui domine le plus sur le cœur de l'homme, tout le reste lui étant ordonné. « Or, ce qui domine le plus sur le cœur de l'homme, ce sont les richesses. Il est dit, en effet, dans le livre de l'Ecclésiaste, chap. x (v. 19) : *Tout obéit à l'argent.* Donc c'est bien dans les richesses que le bonheur de l'homme consiste ». — La seconde objection se réfère à « Boèce, dans son troisième livre *de la Consolation* » (prose II), qui « définit la béatitude : *une état rendu parfait par l'assemblage de tous les biens.* Or, c'est dans les richesses, qu'on possède, semble-t-il, toutes choses. Aristote dit, en effet, au cinquième livre de l'*Éthique* (ch. v, n. 14; de S. Th., leç. 9), que la monnaie semble avoir été trouvé dans ce but : pour servir à procurer à l'homme tout ce que l'homme peut désirer. Par conséquent, le bonheur consiste dans les richesses ». — La troisième objection dit que « le désir du souverain bien, précisément parce qu'il est insatiable, semble avoir quelque chose d'infini. Or, c'est surtout dans les richesses que cela se vérifie; car *l'avare ne sera jamais ras-*

sasié par l'argent qu'il possède, ainsi qu'il est dit au livre de l'Ecclésiaste, ch. v (v. 9) .Donc c'est dans les richesses que le bonheur consiste ». Beaucoup de nos contemporains n'auraient pas de peine à se laisser convaincre par ces raisons.

L'argument *sed contra* observe cependant que « le bien de l'homme se trouve plutôt dans le fait de conserver ce qui constitue son bonheur que dans le fait de s'en défaire. Or, selon que Boèce le dit au second livre *de la Consolation* (prose v) : *Les richesses ont plus d'éclat quand on s'en défait, que si on les accumule; l'avarice, en effet, rend toujours odieux, tandis que la générosité* donne du lustre. Il s'ensuit que la béatitude ne consiste pas dans les richesses ». On remarquera combien fine et savoureuse est l'observation de cet argument *sed contra*.

Au corps de l'article, saint Thomas déclare qu' « il est impossible que le bonheur de l'homme consiste dans les richesses ». Et pour nous en convaincre, il nous avertit qu' « il y a deux sortes de richesses, comme le dit Aristote au premier livre de sa *Politique* (ch. III, n. 10; de S. Th., leç. 7) : les richesses naturelles et les richesses artificielles. Les richesses naturelles sont celles qui subviennent aux besoins naturels de l'homme, comme, par exemple, la nourriture, la boisson, les vêtements, les moyens de locomotion, les habitations, et le reste de cette sorte. Les richesses artificielles sont celles qui par elles-mêmes ne peuvent être d'aucun secours à l'homme, comme l'argent, par exemple: mais que l'art humain a su découvrir pour la facilité des échanges, en faisant comme une certaine mesure des choses vénales ».

Cela dit, « il est manifeste que le bonheur de l'homme ne peut pas consister dans les richesses naturelles. Ces sortes de richesses, en effet, sont recherchées pour autre chose », qui n'est pas elles: « savoir : pour venir en aide à la nature de l'homme. Il s'ensuit qu'elles ne peuvent pas être la fin dernière de l'homme mais bien plutôt qu'elles sont ordonnées à l'homme comme à leur fin ». Elles sont pour l'homme; mais l'homme n'est pas pour elles. « Aussi bien, dans l'ordre de la nature, toutes ces choses sont au-dessous de l'homme et faites pour lui, selon cette parole du psaume VIII (v. 8) : *Vous avez mis toutes choses sous ses pieds* ». Comme l'explique saint Thomas, dans la *Somme contre*

les gentils, liv. III, ch. XXX, « ces sortes de richesses ne sont pas un bien en elles-mêmes »; on ne les recherche pas pour se reposer en elles et jouir du bien qui serait elles-mêmes; c'est-à-dire uniquement pour les posséder; non, elles ne sont un bien pour l'homme que lorsqu'elles sont à son service, lorsqu'il en use et les fait tourner à son profit. Il ne se peut donc pas qu'elles soient son souverain bien ou sa fin dernière. Le souverain bien de l'homme doit être quelque chose de supérieur à lui, de plus parfait que lui, qui ne tire pas sa bonté, ou sa perfection et sa noblesse, ou son excellence, de l'usage que l'homme en fait, mais qui, au contraire, élève l'homme, et l'ennoblisse, et le rende plus parfait, meilleur, parfait au sens pur et simple de ce mot, du simple fait que l'homme le possède. Or, tel n'est pas, manifestement, le cas des richesses naturelles dont nous parlons. Elles ne peuvent donc pas être la fin dernière de l'homme et constituer son bonheur.

« Quant aux richesses artificielles, on ne les recherche qu'en raison des richesses naturelles : on ne s'en préoccuperait, en effet, nullement, si ce n'est que par elles on achète les choses nécessaires à l'usage de la vie. Par conséquent, elles ont bien moins encore la raison de fin dernière ».

« Il est donc tout à fait impossible, conclut de nouveau saint Thomas, que le bonheur, fin dernière de l'homme, consiste dans les richesses ». Ce serait vraiment le placer trop bas. Il faut chercher plus haut.

L'*ad primum* répond que « toutes choses, dans le monde des corps, obéit à l'argent, si l'on s'en tient à la multitude des sots, qui ne connaissent que les biens corporels, pouvant être acquis à prix d'argent. Mais quand il s'agit d'apprécier les vrais biens de l'homme, ce n'est pas au jugement des sots qu'il faut recourir, mais à celui des sages; comme on s'adresse à ceux qui ont bon goût, pour apprécier les saveurs ».

L'*ad secundum* dit qu' « avec l'argent on peut acquérir tout ce qui s'achète; mais on n'acquiert pas les biens spirituels qui ne s'achètent pas. Aussi bien est-il dit, dans le livre des *Proverbes*, ch. XVII (v. 16) : *A quoi sert, au sot, d'avoir des richesses, alors qu'il ne peut pas acheter la sagesse?* »

L'*ad tertium* rappelle la doctrine du corps de l'article. Il observe que « l'appétit » ou le désir « des richesses naturelles n'est pas indéfini, parce qu'il est une mesure au delà de laquelle la nature n'en a plus besoin. Quant aux richesses artificielles, il est vrai que leur désir est infini; car elles servent la convoitise désordonnée qui n'a pas de mesure, comme on le voit par Aristote au premier livre de sa *Politique* (ch. III, n° 19; de S. Th., leç. 8). — Toutefois, ce n'est pas de la même manière que nous disons infini le désir des richesses et le désir du souverain Bien. Le souverain Bien, en effet, plus il est possédé, plus il est aimé pour lui-même et plus on méprise tout ce qui n'est pas lui; car plus il est possédé, plus on le connaît » et on le goûte. « C'est pourquoi il est dit dans l'*Ecclésiaste*, ch. XXIV (v. 29) : Ceux *qui me mangent auront encore faim, et ceux qui me boivent auront encore soif*. — Il n'en va pas de même dans le désir des richesses et de tous les biens temporels, quels qu'ils soient ». On les désire tant qu'on ne les a pas; mais, « dès qu'on les a, on les méprise »; ils ne suffisent plus; « et on en cherche d'autres, selon qu'il est marqué en saint Jean, ch IV (v. 13) : *Celui qui boit de cette eau*, symbole des biens temporels, *aura soif de nouveau*. Et cela, parce que leur insuffisance est mieux connue, dès qu'on les possède. Aussi bien, cela même », qu'on les désire d'un désir qui ne peut jamais être assouvi, ou d'un désir sans fin, « est la preuve qu'ils sont imparfaits et que le souverain bien de l'homme n'est pas en eux ».

Donc les biens extérieurs consistant dans les réalités du monde de la matière ou des corps, quelles que soient d'ailleurs ces réalités, ne sauraient être le bien suprême de l'homme. L'homme aurait beau les posséder tous, il ne serait point encore satisfait. Bien plus, son désir n'aurait fait que s'irriter et s'accroître, constatant toujours plus le vide et l'insuffisance de tels biens. — Au delà et au-dessus de ce premier degré de biens, d'ailleurs si inférieur à l'homme, se trouve un autre degré de biens, moins matériel, plus digne de l'homme en quelque sorte, et que nous devons maintenant examiner. C'est ce que nous avons appelé les *personnes*, les distinguant des *choses*, désignées sous le nom

général de *richesses*. Or, c'est d'une triple manière que les personnes peuvent constituer un bien pour l'homme, au sens de bien extérieur : premièrement, selon qu'elles lui rendent des honneurs, quand il est présent; en second lieu, selon qu'elles vivent de son nom, même s'il est absent; troisièmement, selon qu'elles se trouvent en quelque sorte à son service et qu'elles lui obéissent, soit qu'il se trouve présent, soit qu'il se trouve absent. — De là, un triple sujet d'étude, au point de vue des *honneurs* (art. 2); de la *renommée* ou de la *gloire* (art. 3 ; et du *pouvoir* (art. 4).

D'abord, les honneurs. — C'est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si le bonheur de l'homme consiste dans les honneurs?

Trois objections veulent prouver que « le bonheur de l'homme consiste dans les honneurs ». La première arguë de ce que « la béatitude ou la félicité est *la récompense de la vertu*, comme le dit Aristote, au premier livre de *l'Éthique* (ch. IX, n. 3; de S. Th., leç. 14). Or, c'est surtout l'honneur qui paraît être la récompense de la vertu, comme le dit encore Aristote au quatrième livre de l'*Éthique* (ch. III, n. 15; de S. Th., leç. 8). Donc c'est surtout dans l'honneur que consiste la béatitude ». — La seconde objection remarque que « ce qui convient à Dieu et aux meilleurs, semble, plus que tout, être le bonheur, puisque le bonheur est le bien parfait. Or, il en est ainsi de l'honneur, selon que s'en explique Aristote au quatrième livre de l'*Éthique* (ch. III n. 10; de S. Th., leç. 8); et, pareillement, dans sa première épître à *Timothée*, ch. I (v. 17), l'Apôtre dit : *A Dieu seul, honneur et gloire!* Donc, c'est dans l'honneur que consiste la béatitude ». — La troisième objection dit que « ce qui est le plus désiré par les hommes est le bonheur. Or, il semble qu'il n'y a rien qui soit plus désirable, pour l'homme, que l'honneur; nous voyons, en effet, que les hommes souffrent la perte de tout le reste plutôt que de souffrir quelque dommage dans leur honneur. Donc, c'est bien dans les honneurs que la béatitude consiste ».

L'argument *sed contra* observe, toujours très finement, que le bonheur doit être dans l'être heureux. Or, l'honneur n'est pas dans celui qui est honoré; il est plutôt en celui qui honore et qui rend ses hommages à l'être qu'il honore, comme le dit Aristote au premier livre de l'*Éthique* (ch. v. n. 4 ; de S. Th., leç. 5). Donc la béatitude ne consiste pas dans les honneurs ». L'honneur, étant quelque chose d'extérieur, et qui ne dépend pas de celui qui le reçoit, mais de celui qui le donne; que, par conséquent, on ne peut pas posséder à son gré, ne saurait constituer le bonheur; car la première condition du bonheur est bien sans doute d'être en la possession de celui que l'on dit heureux.

Au corps de l'article, saint Thomas déclare encore très nettement, qu' « il est impossible que la béatitude consiste dans l'honneur. L'honneur, en effet, remarque le saint Docteur, est rendu à quelqu'un, en raison de quelque excellence qui est en lui; d'où il résulte qu'il est un signe et un témoignage de cette excellence qui se trouve dans l'être honoré. Mais, précisément, l'excellence d'un homme consiste surtout dans la béatitude qui est son bien parfait; ou dans les parties de cette béatitude, c'est-à-dire dans les biens qui font que quelqu'un participe la béatitude. Par où l'on voit que l'honneur peut bien être une conséquence de la béatitude; mais ce n'est pas en lui que la béatitude peut consister principalement ».

L'*ad primum* remarque que « d'après Aristote » lui-même, à l'endroit cité par l'objection, « si l'honneur est la récompense de la vertu, il ne l'est pas en ce sens que les hommes vertueux travaillent pour l'avoir; seulement, ils reçoivent l'honneur de la part des autres hommes, en lieu et place d'une récompense, *les hommes n'ayant rien de meilleur à leur donner*. La vraie récompense de la vertu est la béatitude elle-même, pour laquelle travaillent les hommes vertueux. S'ils travaillaient pour l'honneur ou les honneurs, ce ne serait déjà plus de la vertu, mais de l'ambition ». On le voit, saint Thomas rejette les faux motifs incompatibles avec la vertu; mais il n'a garde de les exclure tous, comme le faisaient les tenants du quiétisme. Il veut que l'homme vertueux agisse en vue du bonheur ou de la béatitude. Quant à l'honneur des hommes, par lui-même il n'est rien. Accordé à

ceux qui ne le méritent pas, c'est un mensonge et, à vrai dire, un châtiment. Que s'il est refusé à ceux qui le méritent, ce refus ne fera qu'accroître le véritable honneur que Dieu lui-même procurera à ses saints.

L'*ad secundum* observe que « l'honneur est dû à Dieu et aux meilleurs, comme signe et témoignage de l'excellence qui préexiste en eux; mais ce n'est pas l'honneur lui-même qui les fait excellents ».

L'*ad tertium* accorde que « les hommes, en effet, désirent par-dessus tout l'honneur; mais en raison du désir naturel de la béatitude, laquelle béatitude entraîne comme conséquence l'honneur. Aussi bien, voyons-nous que les hommes aiment surtout à être honorés par les sages, comme si leur jugement était une garantie d'excellence et de félicité ».

L'honneur, ou les témoignages extérieurs d'estime et d'admiration ou de vénération, que les hommes peuvent rendre à quelqu'un, ne sauraient constituer le bonheur de ce quelqu'un. Il y faut autre chose : un bien réel, existant véritablement dans le sujet à qui sont rendus ces honneurs. — Que penser de la renommée, ou même de la gloire? Sont-elles pour quelque chose dans le bonheur de l'homme? L'homme qui en jouit doit-il vraiment être appelé heureux?

Nous allons examiner ce nouveau point de doctrine à l'article suivant.

Article III.

Si le bonheur de l'homme consiste dans la renommée ou dans la gloire?

Trois objections veulent prouver que « le bonheur de l'homme consiste dans la gloire ». — La première est que « la béatitude semble bien vraiment consister en ce qui est rendu aux saints pour les tribulations qu'ils souffrent dans le monde. Or, ce bien-là est la gloire. Il est dit, en effet, par l'Apôtre, dans l'épître *aux Romains*, ch. VIII (v. 18) : *Les souffrances du temps présent ne sont point comparables à la gloire future qui sera révélée en*

nous. Donc la béatitude consiste dans la gloire ». — La seconde objection rappelle que « le bien tend à se répandre, comme on le voit par saint Denys, ch. IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. I). Or, c'est surtout par la gloire que le bien de l'homme se répand dans l'esprit des autres hommes. La gloire, en effet, comme le dit saint Ambroise (ou plutôt saint Augustin, dans un livre contre l'*hérétique Maximin, évêque arien*, liv. II (ou III, ch. XIII), n'est rien autre qu'*une connaissance illustre, accompagnée de louange*. Par conséquent, la béatitude de l'homme consiste dans la gloire ». — La troisième objection remarque que « la béatitude est le plus solide de tous les biens. Or, ceci paraît convenir à la renommée et à la gloire, puisque par elles, d'une certaine manière, l'homme participe l'éternité. Aussi bien, Boèce dit, dans le livre de *la Consolation* (liv. II, prose VII): *Vous paraissez vous-mêmes vous assurer l'immortalité, quand vous pensez à la gloire des temps futurs* Donc, la béatitude de l'homme consiste dans la renommée ou dans la gloire ». Cette part de bonheur est celle que les ennemis de nos dogmes proposent souvent aujourd'hui pour remplacer le bonheur promis par l'Église. Ils proposent aux hommes, comme suprême idéal, de travailler à se survivre dans la mémoire des autres hommes. C'est la seule *survie* qui leur paraisse fondée et digne de tenter les efforts des meilleurs parmi nous.

L'argument *sed contra* se contente d'observer que « la béatitude est le vrai bien de l'homme. Or, la renommée et la gloire peuvent être fausses. Comme le dit, en effet, Boèce au troisième livre de *la Consolation* (prose VI), *il en est plusieurs qui, souvent, ont usurpé un grand nom, sur la fausse opinion de la foule. Or, se peut-il concevoir rien de plus honteux? Ceux, en effet, qui sont loués faussement, doivent nécessairement rougir eux-mêmes des louanges qu'on leur donne*. Ce n'est donc pas dans la renommée ou dans la gloire que le bonheur de l'homme consiste ».

Au corps de l'article, saint Thomas dit qu' « il est impossible que le bonheur de l'homme consiste dans la renommée ou la gloire humaines. La gloire, en effet, n'est rien autre qu'*une connaissance illustre, accompagnée de louange*, comme le dit saint

Ambroise (saint Augustin, à l'endroit précité). Or, la chose connue ne se compare pas de la même manière à la connaissance de l'homme et à la connaissance de Dieu. — Dans un cas, elle est cause de la connaissance; dans l'autre, elle a raison d'effet. Il s'ensuit que la perfection du bien de l'homme, que nous appelons la béatitude, ne peut pas être causée par la connaissance des hommes; c'est plutôt cette connaissance qui procède en quelque sorte et se trouve être le fruit de la béatitude, possédée par l'homme partiellement ou d'une manière parfaite. Par conséquent, la béatitude de l'homme ne peut pas consister dans la renommée ou dans la gloire. — Au contraire, le bien de l'homme dépend, comme de sa cause, de la connaissance que Dieu en a. Il s'ensuit que la béatitude de l'homme dépend, comme de sa cause, de la gloire qui est en Dieu, selon cette parole du psaume XC (v. 15, 16) : *Je l'enlèverai et je le glorifierai; je l'emplirai de la longueur des jours et je lui montrerai mon salut* ».

A cette première raison, essentielle, qui montre que le bonheur de l'homme ne peut pas consister dans la renommée ou la gloire humaines, saint Thomas en ajoute une seconde, qui était déjà signalée dans l'argument *sed contra* et qu'il met ici en très vive lumière. — « Il y a aussi à considérer cette autre chose, remarque le saint Docteur, que la connaissance humaine se trompe souvent, surtout quand il s'agit des choses particulières et contingentes comme sont les actes humains. Et voilà pourquoi fréquemment la gloire humaine est trompeuse. — Dieu, au contraire, ne peut pas se tromper. Aussi bien, sa gloire est toujours vraie. Et c'est pour cela qu'il est dit dans la seconde Epître *aux Corinthiens*, ch. x (v. 18) : *Celui-là est digne de louange, que Dieu approuve* ».

L'*ad primum* répond que « l'Apôtre ne parle pas, dans le texte cité par l'objection, de la gloire que donnent les hommes, mais de la gloire que Dieu distribue en présence de ses anges. Aussi bien, est-il dit en saint Marc, ch. VIII (v. 38. — et, en saint Luc, ch. XII, v. 8) : *Le Fils de l'homme le glorifiera dans la gloire de son Père, en présence de ses anges* ».

L'*ad secundum* fait remarquer que « le bien de l'homme, qui, par la renommée et la gloire, se trouve être répandu dans la

connaissance d'un grand nombre, doit, si cette connaissance est vraie, dériver du bien qui existe en cet homme lui-même; et, par suite, il présuppose la béatitude achevée ou commencée »; il ne la constitue pas. « Que si la connaissance est fausse, elle ne répond déjà plus à la réalité; et, dès lors, le bien ne se trouve pas en celui que la renommée célèbre. Par où l'on voit qu'en aucun cas la renommée ne peut constituer l'homme heureux » : elle ne lui donne aucun bien réel et intrinsèque qu'il ne possède déjà, et si déjà il ne le possède. Et, c'est, sans doute, un bien extrinsèque, de jouir ainsi de l'estime et de l'opinion favorable des hommes; mais à une condition : qu'on mérite vraiment cette estime et cette faveur de l'opinion; sans cela comme il a été dit pour les honneurs, la renommée et la gloire seraient un véritable châtiment.

L'*ad tertium* dit, au contraire de ce que l'objection affirmait, que « la renommée est tout ce qu'il y a de moins solide; il suffit d'une fausse rumeur pour la faire perdre avec une extrême facilité. Que si parfois elle dure et demeure stable, c'est chose accidentelle. Tels ne sont pas les caractères de la béatitude qui est stable par elle-même et demeure toujours ».

Rien de moins désintéressé, de plus arbitraire et de plus fragile, que la renommée et la gloire venues des hommes. Ce n'est pas en de tels biens, d'ailleurs extérieurs à celui qui en est le sujet, que peut et doit consister le bonheur. Seule, la gloire venue de Dieu, qui porte avec elle, tous les vrais biens, peut mériter le nom de béatitude. — Que penser maintenant du *pouvoir?* Le bonheur qui n'est ni dans les honneurs ni dans la renommée ou la gloire, serait-il dans la domination sur les autres hommes.

C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article IV.

Si le bonheur de l'homme consiste dans le pouvoir?

Trois objections veulent prouver que « le bonheur de l'homme consiste dans le pouvoir ». — La première arguë de ce que « tou-

tes choses tendent à s'assimiler à Dieu comme à la fin dernière et au premier principe. Or, les hommes qui exercent le pouvoir, en raison de cette ressemblance, paraissent le plus conformes à Dieu; aussi bien, dans la Sainte Écriture, ils sont appelés des *dieux* comme on le voit dans l'*Exode*, ch. XXII (v. 28) : *Tu ne diras rien contre les dieux* (1). Donc, c'est dans le pouvoir que la béatitude consiste ». — La seconde objection rappelle que « la béatitude est le bien parfait. Or, c'est tout ce qu'il y a de plus parfait, pour un homme, qu'il puisse même gouverner les autres hommes; ce qui est le propre des hommes préposés à l'exercice du pouvoir. Donc la béatitude consiste dans le pouvoir ». — La troisième objection remarque que la « béatitude, étant ce qu'il y a de plus désirable, a pour contraire ce qui est le plus à redouter. Or, ce que les hommes redoutent le plus, c'est la servitude qui a pour contraire le pouvoir. Donc, c'est dans le pouvoir que la béatitude consiste ». La « servitude » dont il est ici question se prend surtout au sens d'esclavage. Mais on peut l'entendre aussi du fait de servir, en général; et nous savons, en effet, qu'aujourd'hui, rien n'est plus difficile que de trouver des hommes qui consentent à servir, même quand ce fait de servir est loin de présenter les caractères odieux de l'ancien esclavage. Aussi bien tous les fauteurs de démagogie s'empressent-ils de proposer au peuple, comme suprême bonheur, l'ascension sociale qui doit faire de chaque individu une sorte de roi.

L'argument *sed contra* s'appuie, lui aussi, sur la grande notion du bonheur, savoir que « le bonheur est le bien parfait. Or, ajoute l'argument, le pouvoir est tout ce qu'il y a de plus imparfait », dans l'ordre des biens. « C'est qu'en effet, comme le dit Boèce, au troisième livre de *la Consolation* (prose V), *le pouvoir humain est incapable de repousser les morsures des sollicitudes ou les traits de la peur*. Boèce dit encore : *Vous appelez puissant, celui que des satellites entourent, et qui a lui-même une frayeur plus grande de ceux-là même à qui il inspire la*

1. La Vulgate, en effet, porte : *Diis non detrahes*. Le texte hébreu a simplement le mot *Elohim*, qui est un pluriel appliqué ordinairement au Dieu unique; mais il se trouve employé au psaume 82, v. 6, au sens pluriel que la Vulgate lui donne dans le passage de l'Exode cité par saint Thomas.

terreur? Donc, la béatitude ne consiste pas dans le pouvoir ». — Dans la *Somme contre les gentils*, liv. III, ch. XXXI, saint Thomas fait une remarque qui complète admirablement le sens de cet argument *sed contra*. « Le pouvoir, dit-il, dans la mesure même où on estime qu'il grandit » et qu'il s'étend à un plus grand nombre d'hommes, « dans cette mesure même devient plus dépendant : il dépend, en effet, d'un plus grand nombre d'hommes » dont les volontés doivent toutes être soumises à celui qui les régit. « Or, cela même constitue sa faiblesse ou sa fragilité; car ce qui dépend du grand nombre peut être détruit de multiple manière ». Les révolutions incessantes dont l'histoire a gardé le souvenir et celles qui se succèdent continuellement sous nos yeux parmi les divers peuples du monde, donnent à cette remarque de saint Thomas une saveur toute spéciale.

Au corps de l'article, le saint Docteur nous dit qu' « il est impossible que le bonheur consiste dans le pouvoir; et cela, pour deux raisons. — D'abord, parce que le pouvoir a raison de principe, comme on le voit au cinquième livre des *Métaphysiques* » (de S. Th., leç. 14; Did., liv. IV, ch. XII); il appartient au genre de cause efficiente, à laquelle se rattache le commencement du mouvement. « La béatitude, au contraire, a raison de fin dernière »; elle est au terme du mouvement. — « Une seconde raison est que le pouvoir n'est de soi déterminé ni au bien ni au mal »; on peut, en effet, user du pouvoir pour le mal. « Or, la béatitude est, au sens propre et parfait, le bien de l'homme. Donc », à supposer qu'on rattachât le pouvoir à la béatitude, il faudrait dire que « la béatitude consiste plutôt dans le bon usage du pouvoir, et ceci est le propre de la vertu, que dans le pouvoir lui-même ».

Après avoir ainsi exclu successivement de la raison de bien total et parfait de l'homme, qui est la raison même de béatitude ou de bonheur pour lui, tout ce qui est un bien extérieur à l'homme, qu'il s'agisse des richesses, des honneurs, de la renommée et de la gloire, du pouvoir, saint Thomas, jetant un regard d'ensemble sur toutes ces sortes de biens, déclare qu' « on peut apporter quatre raisons générales, qui montrent qu'en dehors de ces biens extérieurs la béatitude consiste. — La première est

que la béatitude, étant le souverain bien de l'homme, ne souffre avec elle aucun mal. Or, il n'est aucun des biens précités qui ne puisse se trouver et dans les bons et dans le méchants »; ils souffrent donc avec eux le pire de tous les maux, qui est le mal moral. — « Une seconde raison est que la béatitude, impliquant, dans son concept, le bien qui de soi suffit », ainsi qu'on le voit au premier livre de l'*Éthique* (ch. VII, n. 6-7; de S. Th., leç. 9), sans quoi si un autre bien pouvait être recherché en dehors d'elle, elle ne serait déjà plus la béatitude ou le bien parfait, « il est nécessaire qu'une fois obtenue la béatitude, il ne manque plus à l'homme aucun bien requis pour lui. Or, même à supposer que l'homme possède tous les biens dont nous avons parlé, une infinité d'autres peuvent lui manquer encore », et des plus essentiels, « tels que la sagesse, la santé du corps, et autres biens de ce genre ». — La troisième raison est que la béatitude, étant le bien parfait, il ne se peut pas qu'il résulte de sa possession un mal quelconque. Or, ce n'est pas le cas des biens susdits. Nous lisons, en effet, dans l'*Ecclésiaste*, ch. V (v. 12), que parfois les richesses sont conservées *pour le malheur de celui qui les possède;* et il en est de même pour les autres biens mentionnés. — La quatrième raison est que l'homme est ordonné à la béatitude par des principes qui sont en lui, puisqu'il est ordonné à la béatitude naturellement » : c'est en raison de sa nature que nous le disons ordonné à la béatitude et apte à la posséder : par soi, s'il s'agit de la béatitude naturelle; par la grâce de Dieu, s'il s'agit de la béatitude surnaturelle. Il faut donc qu'il soit en son pouvoir d'atteindre la béatitude. La béatitude doit consister en quelque chose qu'il dépende de lui de posséder. « Or, les quatre biens dont nous avons parlé dépendent de causes extérieures, et, le plus souvent, de la fortune ou du hasard. Aussi bien on les appelle », d'un nom général, « les biens de la fortune ». — « Il est donc manifeste, conclut de nouveau et d'une façon universelle saint Thomas, que le bonheur ne consiste en aucun de ces biens ».

L'*ad primum* répond que « la puissance de Dieu est la même chose que sa bonté; d'où il suit que Dieu n'use jamais mal de sa puissance, mais il n'en est pas ainsi pour les hommes. Et voilà

pourquoi il ne suffit pas au bonheur de l'homme qu'il ressemble à Dieu quant à la puissance, s'il ne lui ressemble en même temps quant à la bonté ». Quelle magnifique charte pour les pouvoirs humains, en ces quelques mots de saint Thomas !

L'*ad secundum* dit que « si le bon usage du pouvoir dans le gouvernement des hommes est tout ce qu'il y a de plus excellent, le mauvais usage de ce pouvoir est tout ce qu'il y a de pire. Et voilà pourquoi le pouvoir n'est ni bon ni mauvais, déterminément »; il peut être l'un ou l'autre.

L'*ad tertium* fait observer que « si la servitude est naturellement un objet de répulsion pour les hommes, c'est parce qu'elle est un obstacle au bon usage du pouvoir d'agir; mais ce n'est pas parce que le souverain bien de l'homme consisterait dans le pouvoir » en tant que tel.

La vraie fin dernière de l'homme ou le bien parfait et total qui doit combler tous ses désirs, en telle sorte que l'homme soit pleinement heureux du seul fait qu'il le possède et n'ait plus rien à désirer en dehors de ce bien, ne saurait être un bien quelconque extérieur à l'homme. Ces biens extérieurs, *tant qu'ils aient en eux la raison propre de bien qui leur convient, ne font pas que l'homme soit parfait en lui-même ou ait son bien à lui.* Or, c'est le bien de l'homme que nous cherchons, et son bien parfait, le bien qui le constitue bon et parfait ou achevé en lui-même, quand nous cherchons le bien qui doit être sa béatitude ou son bonheur. — Puisque ce bien n'est pas un des biens extérieurs à l'homme, parmi les biens créés, demandons-nous si ce serait un des biens qui sont en lui. Ces biens ne peuvent être que d'une triple sorte : les biens du corps; les biens du corps et de l'âme; les biens de l'âme.

D'abord, les biens du corps.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article V.

Si le bonheur de l'homme consiste en quelque bien du corps ?

Les biens du corps désignent ici tout ce qui touche à la perfection de ce que nous pourrions appeler l'enveloppe de l'âme. Ainsi, l'être même corporel, la santé, la beauté et tous autres biens de cette nature. — Trois objection veulent prouver que « le bonheur de l'homme consiste dans les biens du corps ». — La première est une parole du livre de « l'Ecciésiastique », où il est « dit, ch. xxx (v. 16) : *Il n'y a pas de richesse préférable à la santé du corps.* Puis donc que la béatitude consiste en ce qu'il y a de meilleur, c'est bien dans la santé du corps qu'elle consiste ». — La seconde objection en appelle à « saint Denys », qui « dit, au chapitre v des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 1), que l'être l'emporte sur la vie, et la vie sur tout ce qui vient après. Or, l'être et la vie de l'homme requièrent la santé du corps. Si donc la béatitude est le souverain bien de l'homme, c'est surtout dans la santé du corps qu'elle doit consister ». — La troisième objection dit que « plus une chose est universelle, plus le principe dont elle dépend est élevé; car plus la cause est haute, plus son action s'étend au loin. Or, de même que la causalité de la cause efficiente se produit sous forme d'influence et d'action, de même la causalité de la fin se mesure à l'appétit ou au désir qu'elle provoque. De même donc que la première cause efficiente est celle qui par son action atteint toutes choses; de même, la fin dernière sera ce qui est désiré par tout être. D'autre part, ce que tout être désire par-dessus tout, c'est le fait même d'être. Donc c'est bien en ce d'où l'être de l'homme dépend, comme la santé du corps, que consiste surtout sa béatitude ».

L'argument *sed contra* se contente de présenter une remarque qui ne saurait souffrir de réplique : « Par sa destination à la béatitude, l'homme l'emporte sur tous les autres animaux », incapables, en raison même de leur nature, de goûter le bonheur. « Or, à ne considérer que les biens du corps, il est une foule d'animaux qui surpassent l'homme. C'est ainsi que l'élé-

phant vit plus longtemps que lui; le lion est plus fort; et le cerf, plus agile. Donc, le bonheur de l'homme ne consiste pas dans les biens du corps ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare qu'« il est impossible que le bonheur de l'homme consiste dans les biens du corps; et cela », ici encore, « pour deux raisons. — La première est que lorsqu'il s'agit d'une chose qui est ordonnée à une autre comme à sa fin, il ne se peut pas que la fin dernière de cette chose soit sa conservation dans l'être. C'est ainsi que le pilote ne se propose pas, comme fin dernière », en tant que pilote, « de conserver le navire confié à ses soins » et, par exemple, de ne pas le mettre à la mer, par crainte qu'il ne s'abîme ou qu'il ne périsse; « car la fin du navire n'est pas le navire lui-même, mais quelque chose distinct de lui : sa raison d'être, ou sa fin, est de servir à passer la mer ». Pourvu donc qu'il serve à cela, et quand bien même il doive s'y user, il a vraiment atteint sa fin. « Or, de même que le navire est confié au pilote pour qu'il le dirige, de même l'homme est confié à sa volonté et à sa raison, selon cette parole du livre de l'*Ecclésiastique*, ch. xv (v. 14) : *Dieu, au commencement, a créé l'homme et l'a laissé dans la main de son conseil.* Puis donc que l'homme est ordonné manifestement à une fin qui n'est pas lui-même, car il n'est pas le souverain Bien, il s'ensuit que la fin dernière de la volonté et de la raison humaine ne saurait être la conservation de l'être humain », lequel être humain suppose nécessairement l'existence et la santé du corps. L'homme n'est pas sa fin dernière, puisqu'il n'est pas le dernier mot de tout. Lui-même a raison de partie dans un tout distinct de lui. Or, la partie est ordonnée au tout; et le tout lui-même, quand il a une cause, est ordonné à cette cause comme à sa fin. L'homme sera donc ordonné à l'univers dont il fait partie, et, avec l'univers, à Dieu, cause de cet univers et de l'homme. Dès lors, son existence humaine, et le bien du corps requis pour cette existence, doivent être subordonnés, comme à leur fin dernière, soit au bien de l'univers, soit surtout au bien de Dieu. Remarquons, au passage, cette grande doctrine. Nous aurons à y revenir bientôt.

« Une seconde raison », pour prouver que la fin dernière de

l'homme, ou son bonheur et sa béatitude, ne saurait consister dans les biens du corps, et que, par suite, tous les efforts de l'homme et toutes ses préoccupations ne doivent pas être ordonnés à assurer et à promouvoir ces sortes de biens, pas plus qu'ils ne devaient être ordonnés à la conservation et à l'augmentation des richesses, des honneurs, de la renommée, du pouvoir, — « est que, même à supposer que la fin de la raison et de la volonté de l'homme fût la conservation de l'être humain, on ne pourrait cependant pas dire que la fin de l'homme fût un des biens du corps. C'est qu'en effet l'être de l'homme consiste dans le corps et dans l'âme; et bien que l'être du corps dépende de l'âme, toutefois l'être de l'âme humaine ne dépend pas du corps, ainsi qu'il a été montré plus haut (1. p., q. 75, art. 2); bien plus, le corps est pour l'âme, comme la matière est pour la forme, ou l'instrument pour celui qui le meut, afin qu'il puisse, avec son secours, accomplir ses actions. Il s'ensuit que tous les biens du corps sont ordonnés aux biens de l'âme comme à leur fin ». L'être de l'âme l'emporte sur l'être du corps; et les biens de l'âme sur les biens du corps. Le corps n'est donc pas la fin de tout, même dans l'homme. C'est l'âme qui doit occuper la première place.

« Et donc, conclut de nouveau saint Thomas, il est impossible que dans les biens du corps consiste la béatitude, qui est la fin dernière de l'homme ».

L'*ad primum* observe que « si le corps est ordonné à l'âme comme à sa fin, les biens extérieurs sont de même ordonnés au corps. Par suite, il est raisonnable que le bien du corps soit préféré aux biens extérieurs, signifiés par le mot *richesses* » dans le texte de l'*Ecclésiaste* cité par l'objection; « comme d'ailleurs le bien de l'âme est préféré à tous les biens du corps ». Voilà donc l'ordre à établir parmi ces sortes de biens. Les biens extérieurs, entendus surtout au sens des richesses soit naturelles, soit artificielles, ne sont pas un bien pour eux-mêmes; ils ne le sont qu'en vue du corps au bien-être duquel ils peuvent servir. Mais le corps lui-même n'est un bien qu'en vue de l'âme; et il doit toujours, en toutes choses, lui demeurer subordonné.

L'*ad secundum* dit que « l'être, pris en lui-même, selon qu'il comprend en soi toute la perfection de l'être, l'emporte sur la

vie et tout ce qui vient après; car, ainsi entendu, l'être comprend en lui toutes choses; et c'est dans ce sens que parle saint Denys. Mais s'il s'agit de l'être selon qu'il est participé en cette chose ou en cette autre qui ne reçoivent pas en elles toute la perfection de l'être, n'ayant qu'un être imparfait, comme il en est de toutes les créatures, dans ce cas, il est manifeste que l'être auquel s'ajoute telle ou telle perfection l'emporte en excellence. Aussi bien, saint Denys dit, au même endroit, que les vivants l'emportent sur les êtres qui sont; et les êtres intelligents, sur les vivants » [cf. 1, p., q. 3, art. 4, ad 1um; q. 4, art. 2].

L'*ad tertium* remarque que « la fin répondant au principe, la raison apportée par l'objection prouve que la fin dernière est le premier principe de tout ce qui est, dans lequel se trouve toute la perfection de l'être ». Mais tous les êtres n'atteignent pas cette fin dernière au même degré. « Tous tendent à lui ressembler selon que leur nature le comporte : les uns, seulement quant au fait d'être; les autres, quant au fait d'avoir la vie; d'autres, quant au fait d'avoir l'intelligence et de posséder le bonheur; et ceci est le fait d'un petit nombre ». Toutes choses désirent le Premier Être, en qui est la plénitude de tout être, selon qu'il est possible pour chacune d'elles. L'homme le désire, non seulement quant au fait d'être ou d'exister dans sa réalité d'homme ou d'être mixte, composé de corps et d'âme, ce qui suppose, en effet, la santé du corps, mais encore et surtout quant au fait de vivre de la vie intellectuelle et morale, de la vie heureuse, au sens formel de ce mot.

Le bonheur de l'homme ne consiste pas dans les biens du corps. Ce n'est pas à conserver la vie de son corps, à rendre ce corps chaque jour plus parfait, comme santé, comme force, comme beauté, que consiste la fin dernière de l'homme. Ce n'est pas à cela qu'il doit tendre sans cesse, ni ordonner tous ses efforts. L'homme n'est pas le tout de l'univers, et le corps n'est pas le tout de l'homme. Si donc le bien de l'ensemble, et surtout le bien de Dieu, ou même seulement le bien de son âme le demandent, l'homme ne doit pas hésiter à sacrifier tous les biens du corps, y compris son être même. Ce point de doctrine mis en si

vive lumière rationnelle, ici, par saint Thomas, se trouve affirmé par Notre-Seigneur Lui-même dans son Évangile (saint Matthieu, ch. XVI, v. 26) : *Que sert à l'homme de gagner l'univers, s'il souffre dommage en son âme?* Et encore (saint Luc, ch. XII, v. 4) : *Ne craignez point ceux qui tuent le corps, et qui, après cela, n'ont plus rien qu'ils puissent faire. Je vous montrerai, moi, Celui que vous devez craindre : craignez Celui qui peut perdre le corps et l'âme dans la géhenne.*

La raison moderne ne veut pas de cette doctrine du Christ, surtout quand elle se traduit par l'invite à le suivre et à porter sa croix, renonçant aux biens de ce monde, et sachant *perdre sa vie* pour la retrouver. Mais, à mesure qu'elle reniait la doctrine du Christ, elle travaillait à se renier elle-même. Aujourd'hui, le dernier mot de cette raison moderne semble se formuler en disant que dans l'univers l'homme est le centre et le sommet de tout, que dans le monde humain, c'est l'individu seul qui compte, et que dans l'individu la suprême sagesse consiste à ne pourvoir qu'aux biens et à la vie du corps. Toutefois, elle joint ensemble, dans cet idéal nouveau, le corps et l'âme, non pas, assurément, l'âme, au sens spirituel de ce mot, mais au sens purement animal ou sensible. Voyons donc si, en effet, le bonheur de l'homme consisterait dans cette vie du corps et de l'âme sensible.

C'est ce que nous allons examiner dans l'article qui suit.

ARTICLE VI.

Si le bonheur de l'homme consiste dans le plaisir?

Trois objections veulent prouver que « le bonheur de l'homme consiste dans le plaisir ». — La première est que « la béatitude, étant la fin dernière, ne saurait être désirée pour autre chose; c'est tout le reste qui est désiré pour elle. Or, ceci convient par-dessus tout au plaisir : *il serait ridicule, en effet, de demander à quelqu'un pourquoi il veut le plaisir*, comme il est dit au dixième livre de l'*Éthique* (ch. II, n. 2; de S. Th., leç. 2). Donc la béatitude consiste surtout dans le plaisir ». — La seconde objection

remarque que « *la cause première agit plus profondément que la cause seconde*, comme il est dit au livre des *Causes* (pr. I; de S. Th., leç. I). D'autre part, l'influence de la fin se mesure au désir qu'elle excite. Par conséquent, cela semble avoir la raison de fin dernière qui meut le plus l'appétit. Et c'est ce qui convient au plaisir. Nous en avons pour preuve l'absorption de la volonté et de la raison de l'homme par le plaisir, au point qu'il en oublie et méprise tous les autres biens. Donc il semble que la fin dernière de l'homme, ou sa béatitude, consiste dans le plaisir ». — La troisième objection dit que « l'appétit ayant le bien pour objet, ce que tous les êtres désirent doit être le bien par excellence. Or, tous les êtres recherchent le plaisir, les sages aussi bien que les insensés, et même les êtres qui n'ont pas la raison. Donc le plaisir est le bien par excellence; et c'est en lui que consiste le souverain bien ou la béatitude ».

L'argument *sed contra* cite un texte de « Boèce », qui « dit, au troisième livre de *la Consolation* (prose VII) : *Que la tristesse soit au bout de tous les plaisirs, quiconque voudra se souvenir de ses propres passions en conviendra. Et vraiment, si c'était là le bonheur, qu'est-ce donc qui empêcherait de proclamer heureuses les brutes elles-mêmes?* »

Au corps de l'article, saint Thomas commence par préciser le sens du mot *plaisir* ou *volupté* dont il s'agit ici. « *Parce que*, dit-il, *les délectations corporelles sont celles que connaît le plus grand nombre, elles ont gardé pour elles le nom de voluptés* » ou de plaisirs, « comme il est dit au septième livre de l'*Éthique* (ch. XIII, n. 6; de S. Th., leç. 13), alors que cependant il y a d'autres délectations qui leur sont bien supérieures. — Et pourtant » même en ces autres délectations supérieures, « il ne se peut pas que le bonheur consiste principalement. C'est qu'en effet, en toute chose il faut distinguer ce qui appartient à l'essence de cette chose, et ce qui en est seulement l'accident propre; comme, dans l'homme, nous distinguons le fait d'être un animal raisonnable mortel, et le fait de pouvoir rire »: ceci est un accident propre, tandis que le reste constitue l'essence. « Or, nous devons considérer que toute délectation est un certain accident qui est une conséquence de la béatitude totale ou partielle. Si,

en effet, quelqu'un éprouve du plaisir, c'est parce qu'il a un bien qui lui convient, en réalité, en espoir, ou dans son souvenir. D'autre part, le bien qui convient, s'il est parfait, sera la béatitude même de l'homme; et s'il est imparfait, il sera une certaine participation de la béatitude, prochaine, éloignée, ou tout au moins apparente. Il suit de là que même la délectation qui suit la béatitude parfaite n'est pas l'essence de la béatitude », ou l'objet même du bonheur; « elle en est simplement une conséquence, à titre d'accident qui de soi l'accompagne ».

Ainsi donc, même les délectations les plus excellentes, celles qui sont la conséquence du bien le plus parfait dont on puisse jouir, ne sauraient prendre la place du bien lui-même qui constitue le bonheur; elles ne sont pas le bonheur; elles n'en sont qu'une propriété. — « Que s'il s'agit de la volupté corporelle » ou du plaisir des sens, « on ne peut pas dire que cette volupté ou ce plaisir se rattache au bonheur, même de la manière que nous venons de déterminer. C'est qu'en effet, ce plaisir suit le bien que les sens perçoivent; et les sens sont des vertus organiques s'exerçant par le corps. Or, le bien qui touche au corps, et que les sens perçoivent, ne peut pas être le bien parfait de l'homme. L'âme raisonnable, en effet, dépassant les proportions de la matière corporelle, la partie de l'âme qui est libre de tout organe corporel », c'est-à-dire l'esprit, « l'emporte en quelque sorte à l'infini, sur le corps lui-même et sur les parties de l'âme concrétées dans le corps; comme d'ailleurs les choses immatérielles l'emportent aussi, en quelque sorte à l'infini, sur les choses matérielles. La raison en est que la forme est contractée en quelque sorte et finie ou limitée par la matière; d'où il suit que les formes, libres de toute matière, sont en quelque sorte infinies [cf. I p., q. 3, art. 4; q. 7, art. 1]. Et de là vient que le sens, parce qu'il est une vertu corporelle, saisit le particulier, le singulier, qui est déterminé par la matière; l'intelligence, au contraire, parce qu'elle est une vertu libre de toute matière, saisit l'universel, qui n'est pas concrété dans la matière et contient sous lui une infinité de choses particulières [cf. I p., q. 78, art. 1]. *On voit donc que le bien* qui convient au corps, et qui, saisi par les sens, cause la délectation corporelle, n'est pas le bien parfait de l'homme, mais est

quelque chose d'infime, comparé au bien de l'âme. C'est pour cela qu'il est dit, au livre de la *Sagesse*, ch. VII (v. 9) : *Tout l'or du monde n'est auprès de la sagesse qu'un peu de sable.* — D'où il suit que la volupté corporelle » ou le plaisir, « non seulement n'est pas la béatitude elle-même, mais n'est même pas une propriété de la béatitude » : l'homme peut être heureux, sans qu'il ait aucune des jouissances qui se rattachent au corps et aux sens du corps. Non pas, toutefois, que certaines jouissances qui se rattachent aux facultés sensibles ne soient compatibles avec la béatitude, ou même, en quelque façon, requises comme épanouissement parfait de cette béatitude, ainsi que nous le montrerons plus tard (q. 4, art. 5 et 6); mais la béatitude essentielle peut exister sans cela; ce n'en est pas une propriété inséparable, comme la délectation qui suit la possession du bien parfait.

L'*ad primum* fait observer que « la raison est la même, que le bien soit désiré, et que soit désirée la délectation, dont la nature est précisément le repos de la faculté appétitive dans le bien possédé; comme c'est par une même vertu naturelle que le corps lourd tend vers le centre et s'y repose. De même donc que le bien est désiré pour lui-même, pareillement aussi la délectation, si la préposition *pour* désigne la cause finale. Si elle désignait la cause formelle, ou plutôt la cause motrice, dans ce cas, la délectation serait désirée pour autre chose, c'est-à-dire pour le bien, qui est l'objet de la délectation, et, par suite, constitue son principe et lui donne sa forme : la délectation, en effet, n'a d'être objet de désir, que parce qu'elle est le repos dans la possession du bien désiré ». Ainsi donc la délectation ne suppose rien qui soit désiré après elle; et, en ce sens, nous disons qu'elle est désirée pour elle-même; elle est au terme du désir. Mais elle a comme raison d'être désirée, qu'elle est un repos dans le bien, premier et principal objet du désir. Par suite, quand même elle ne soit pas désirée pour autre chose, elle n'est pas elle-même la béatitude; elle ne peut jamais qu'en être une propriété, ainsi qu'il a été dit au corps de l'article.

L'*ad secundum* présente une observation que nous retrouvons souvent dans saint Thomas et qui doit être soigneusement retenue pour bien entendre les choses humaines. « Si, parmi les

hommes, l'appétit des délectations sensibles est si véhément, c'est que les opérations des sens, parce qu'elles sont le principe de notre connaissance, sont plus à notre portée; et de là vient aussi que les délectations sensibles sont recherchées du plus grand nombre ». Il n'y a que les sages qui savent s'élever jusqu'aux opérations de l'esprit et en goûter les pures délices.

L'*ad tertium* répond dans le sens de l'*ad primum*. « Tous désirent la délectation comme ils désirent le bien » qu'elle accompagne : « cependant, la délectation est désirée en raison du bien, mais non inversement, ainsi qu'il a été dit (ad 1um). Il ne suit pas de là que la délectation soit le bien suprême et souverain; il s'ensuit seulement que toute délectation accompagne un certain bien, et qu'il est une délectation qui accompagne le bien suprême et souverain », laquelle délectation sera évidemment la plus grande et la plus parfaite et la plus excellente de toutes les délectations, hors de comparaison avec les délectations qui accompagnent les autres biens, quels qu'ils puissent être. De là le mot de l'Écriture : *Torrente voluptatis tuae potabis eos : Vous les abreuverez du torrent de vos délices* (ps. XXXV, v. 9).

Le bonheur ne consiste pas dans le plaisir. Il est des joies, des joies inénarrables, et en quelque sorte infinies, qui accompagnent le vrai bonheur. Mais ces joies n'ont rien de commun avec les plaisirs bas et grossiers qui sont le propre des sens. Ces sortes de plaisirs sont même incompatibles avec le vrai bonheur. Toutefois, il y a certains plaisirs d'ordre sensible, qui n'ont rien de grossier et qui seront compatibles avec la béatitude. Ces plaisirs ne font point partie essentielle de la béatitude; ils n'en sont même pas la propriété essentielle; mais ils s'y surajoutent, à titre de complément accidentel, comme nous aurons à le montrer bientôt. — Puisque ni les biens du corps, ni ce qui est en quelque sorte le bien du corps et de l'âme unis ensemble, ne constituent l'objet vrai du bonheur, il ne nous reste plus qu'à examiner si cet objet du bonheur serait quelque bien de l'âme seule.

Nous allons étudier ce nouveau point de doctrine à l'article suivant.

ARTICLE VII.

Si la béatitude de l'homme consiste en quelque bien de l'âme?

Trois objections veulent prouver que « la béatitude consiste en quelque bien de l'âme ». — La première est que « la béatitude est un bien de l'homme. Puis donc que le bien de l'homme se divise en trois sortes : les biens extérieurs, les biens du corps, et les biens de l'âme; et que la béatitude ne consiste ni dans les biens extérieurs, ni dans les biens du corps, ainsi qu'il a été montré plus haut (dans les articles précédents), il s'ensuit qu'elle consiste dans les biens de l'âme ». Cette objection nous vaudra une réponse qui mettra bien au point la question de savoir ce qu'est la béatitude pour l'homme et dans quels biens elle consiste. — La seconde objection, très intéressante, remarque que « ce à quoi nous voulons du bien est plus aimé de nous que le bien que nous lui voulons; c'est ainsi que l'ami à qui nous voulons des richesses est plus aimé de nous que les richesses que nous lui voulons. Or, tout être se veut à soi-même tous les biens qu'il désire. Donc il s'aime lui-même plus qu'il n'aime tous les autres biens. D'autre part, la béatitude ou le bonheur est ce qui est aimé et désiré en raison d'elle. Par conséquent, la béatitude consiste en quelque bien de l'homme; et puisque ce n'est pas dans les biens du corps, il faut donc que ce soit dans les biens de l'âme ». — La troisième objection dit que « la perfection est partie intégrante de l'être parfait. Puis donc que la béatitude est la perfection de l'homme, elle doit se trouver en lui; et comme, de ce qui est en lui, ce ne sont pas les biens du corps qui constituent la béatitude, il faut donc que ce soient les biens de l'âme ».

L'argument *sed contra* cite une parole de « saint Augustin », qui « dit, au livre *de la Doctrine chrétienne* (liv. I, ch. XXII) : *Ce qui constitue la vie heureuse, doit être aimé pour lui-même.* Or, l'homme ne doit pas être aimé pour lui-même; mais tout ce qui est en lui doit être aimé pour Dieu. Donc la béatitude ne consiste en aucun bien de l'âme ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « la fin,

selon qu'il a été vu plus haut (q. 1, art. 8), se dit d'une double manière : savoir, la chose elle-même que nous désirons obtenir; et l'utilisation, ou l'acquisition et la possession de cette chose-là. Si donc nous parlons de la fin dernière de l'homme, au sens de la chose ou de l'objet que nous recherchons comme la fin dernière, il est impossible que la fin dernière de l'homme soit l'âme elle-même ou quelque chose de l'âme. L'âme, en effet, considérée en elle-même », à la prendre pour l'âme spirituelle, « est comme n'existant qu'en puissance [cf. 1 p., q. 87, art. 1]; elle acquiert, en effet, la science, alors qu'auparavant elle ne l'avait pas; et, vertueuse seulement en puissance d'abord, ce n'est qu'après qu'elle devient vertueuse en acte. Puis donc que la puissance est ordonnée à l'acte comme à ce qui la complète, il ne se peut pas que ce qui est de soi en puissance, ait jamais raison de fin dernière. L'âme ne peut donc pas être la fin dernière d'elle-même. — Mais il ne se peut pas non plus que ce soit quelque chose de l'âme », qui soit sa fin dernière. Dans l'âme, en effet, nous pouvons distinguer trois choses : ses puissances, ses habitudes, ses actes. Or, « ni la puissance, ni l'habitus, ni l'acte », ne peuvent avoir raison de fin dernière pour l'âme. « C'est que le bien qui est la fin dernière est le bien parfait, qui ne laisse plus rien à désirer. Or, l'appétit humain, qui est la volonté, a pour objet le bien universel. Puis donc que tout bien inhérent à l'âme humaine » et faisant en quelque sorte partie de cette âme, « est un bien participé, c'est-à-dire partiel, il ne se peut pas qu'aucun de ces biens soit la fin dernière de l'homme ». L'homme trouvera toujours à désirer au delà de ce qu'il peut avoir en lui-même, serait-ce dans la partie la plus excellente et la plus haute de son être. Aussi bien sont-ils vraiment peu généreux pour eux-mêmes et pour le genre humain, les philosophes modernes qui veulent donner à l'homme, comme fin suprême, la connaissance de son moi intime, de ses pensées, de ses vouloirs, de sa conscience. C'est en ce sens qu'ils veulent que la psychologie soit désormais la plus haute de toutes les sciences, remplaçant la métaphysique et la théologie. Tant que l'homme sera un être fini, il ne fera que s'abuser en se prenant lui-même pour sa propre fin.

Toutefois, et « si nous parlons de la fin dernière de l'homme, au sens de l'acquisition, ou de la possession ou de toute autre mise à profit de la chose elle-même ou de l'objet qui est désiré et recherché comme la fin, dans ce sens, il y a quelque chose de l'homme, du côté de son âme, qui se rattache à la fin dernière; c'est, en effet, par l'âme que l'homme atteint la béatitude », faisant sien l'objet dans lequel la béatitude consiste. « La chose donc, ou l'objet qu'on désire comme le terme ou la fin, est ce en quoi la béatitude consiste et qui rend heureux; mais l'acquisition de cette chose est ce que nous appelons la béatitude ». Dans un cas, nous avons la béatitude objective; dans l'autre, la béatitude au sens vital et, si l'on pouvait ainsi dire, *fruitif*, de ce mot.

« Il faut donc, conclut saint Thomas après ce lumineux exposé, dire que la béatitude est quelque chose de l'âme, mais ce en quoi la béatitude consiste est quelque chose d'extérieur à l'âme ».

L'*ad primum* fait observer que « si dans la division que donnait l'objection sont compris tous les biens que l'homme peut désirer, dans ce cas on appelera *bien de l'âme* non pas seulement ses puissances, ses habitus et ses actes, mais aussi l'objet sur lequel porte tout cela, et qui est extrinsèque. En ce sens, rien n'empêche de dire que ce en quoi la béatitude consiste est un certain bien de l'âme ».

L'*ad secundum* dit que « en ce qui touche à la difficulté proposée par l'objection, il faut répondre que la béatitude est aimée par-dessus tout, à titre d'objet que l'on désire. L'ami, au contraire, est aimé à titre de sujet à qui l'on veut du bien; or, c'est de cette seconde manière que l'homme s'aime lui-même » : il ne s'aime pas comme un bien qu'il voudrait à quelqu'un; il s'aime comme celui à qui il veut du bien. « Il n'y a donc pas à comparer ces deux amours »; c'est-à-dire celui dont il aime la béatitude, au sens objectif de ce mot; et celui dont il s'aime lui-même. Ces deux amours ne sont pas du même ordre. Quand bien même donc, l'homme s'aime plus que tout, et que la béatitude soit ce qu'il aime plus que tout, il ne s'ensuit pas, comme le voulait l'objection, que la béatitude, au sens objectif,

soit quelque chose de l'homme. Il s'ensuit simplement que parmi les biens objectifs que l'homme se veut à lui-même, la béatitude est le plus excellent. D'ailleurs, et c'est ce que saint Thomas observe en finissant, on pourrait se demander s'il est vrai que l'homme s'aime lui-même plus que tout, au sens de l'amour d'amitié; mais ceci ne fait rien à la question présente; et nous réserverons pour plus tard la solution de ce problème. « Quant à savoir si l'homme aime quelque chose au-dessus de lui, au sens de l'amour d'amitié, il y aura lieu de le considérer quand nous traiterons de la charité » (2ª-2ᵉ, q. 26, art. 3).

L'*ad tertium* applique à l'objection la doctrine exposée au corps de l'article. « La béatitude elle-même » ou la prise de possession et la jouissance du bien objectif qui constitue le bonheur, « précisément parce que c'est une perfection de l'âme, est un certain bien de l'âme qui est en elle; mais ce en quoi la béatitude consiste, ou l'objet qui cause le bonheur, est quelque chose d'extérieur à l'âme, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

La béatitude, à prendre ce mot dans son sens objectif et selon qu'il désigne l'objet dont la possession doit rendre l'homme heureux, n'est aucun des biens que l'homme peut trouver hors de lui, dans le monde où il vit, ni en lui, soit dans son corps, soit même dans son âme. Rien de ce qui est au-dessous de lui, ni rien de ce qui est lui-même ne peut rendre l'homme heureux. Où donc chercher l'objet de son bonheur? Hors de lui, et au-dessus de lui, ou qui l'emporte sur lui en excellence, nous ne trouvons que le monde angélique, ou l'universalité même des créatures dont il fait lui-même partie. Serait-ce là qu'existerait, pour l'homme, l'objet de son bonheur; ou bien, faut-il, laissant tout le créé, quel qu'il puisse être, s'élever jusqu'à Dieu Lui-même, et chercher là, en Dieu seul, l'objet capable de faire le bonheur de l'homme. Tel est le point que nous devons maintenant examiner, et qui est, on le voit, le point culminant et le couronnement de toute la question présente. — Il va faire l'objet de l'article qui suit.

Article VIII.

Si la béatitude de l'homme consiste en quelque bien créé?

Trois objections veulent prouver que « la béatitude de l'homme consiste en quelque bien créé ». — La première arguë d'une parole de « saint Denys », qui « dit, au chapitre septième des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 4), que *la divine Sagesse joint la fin des premiers au commencement des seconds;* d'où nous pouvons déduire que le sommet de la nature inférieure doit atteindre la base de la nature supérieure. Puis donc que le bien suprême de l'homme est la béatitude, et que, dans l'ordre naturel, l'ange, ainsi qu'il a été prouvé dans la Première Partie (en maints endroits du traité des anges et du gouvernement divin), est supérieur à l'homme, il semble que la béatitude de l'homme consiste à atteindre, en quelque manière que ce soit, les natures angéliques ». — La seconde objection dit que « la fin dernière de tout être est dans ce qui est parfait par rapport à lui; et de là vient que la partie est pour le tout, qui est sa fin. Or, l'universalité des créatures dans son ensemble, qui est appelée *le monde grand*, se compare à l'homme, appelé *un petit monde*, au huitième livre des *Physiques* (ch. II, n. 2; de S. Th., leç. 4), comme le parfait se compare à l'imparfait. Donc la béatitude de l'homme consiste dans l'universalité des créatures ». Cet argument est celui des modernes tenants de la *solidarité*, au sens positiviste de ce mot, qui ne proposent d'autre fin à l'homme que de travailler pour le bien de la totalité dont il n'est qu'une partie. — La troisième objection observe que « l'homme est constitué heureux par ce en quoi se repose son désir naturel » : le bonheur, en effet, comme le dit saint Thomas dans son livre *Du gouvernement des Princes*, liv. I, ch. VIII, est la fin dernière ou le terme de tous les désirs : *ultimum desideriorum finem*. « Or, le désir naturel de l'homme ne s'étend pas à un bien plus grand que sa capacité réceptive » : l'homme ne peut pas naturellement et raisonnablement désirer plus qu'il n'est à même de

recevoir. « Puis donc que l'homme n'est pas apte à recevoir un bien qui dépasse les limites de tout le créé, il semble que c'est par quelque bien créé que l'homme doit être fait heureux. Et, par suite, c'est dans quelque bien créé que sa béatitude consiste ».

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Augustin », qui « dit, au dix-neuvième livre de *la Cité de Dieu*, ch. XXVI : *Comme l'âme est la vie de la chair, de même Dieu est la vie bienheureuse de l'homme; d'où il est dit : Heureux le peuple dont le Seigneur est le Dieu* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond nettement qu' « il est impossible que la béatitude de l'homme consiste en quelque bien créé. — La béatitude, en effet, prouve le saint Docteur, est le bien parfait, qui repose totalement l'appétit », le bien au delà ou en dehors duquel il n'y a plus rien que l'homme puisse désirer : « si, en effet, il demeurait encore quelque chose à désirer, ce ne serait plus la fin dernière » ou le terme dernier du mouvement de l'appétit. « Or, l'objet de la volonté qui est la faculté appétitive humaine, est le bien universel; comme l'objet de l'intelligence est le vrai universel. Il s'ensuit que rien ne peut fixer au repos, définitivement, la volonté humaine, si ce n'est le bien universel », c'est-à-dire le bien qui renferme en lui toute la raison de bien; car tant qu'un bien particulier ou fini se présente à la volonté, la volonté, qui est éclairée par l'intelligence sur la notion même de bien universel, sentira encore qu'il y a, pour elle, autre chose possible à posséder, et elle pourra donc être agitée par de nouveaux désirs. « D'autre part, le bien universel » ou la raison totale de bien « ne se trouve en aucun bien créé; le bien total ne se trouve qu'en Dieu seul. La raison en est que toute créature n'a qu'une bonté participée. Il suit de là que Dieu seul peut emplir la volonté de l'homme, selon qu'il est dit dans le psaume CII (v. 5) : *C'est Lui qui comble de biens tes désirs*. Par conséquent, c'est en Dieu seul que la béatitude de l'homme consiste ». On voit, par là, toute la profondeur et toute la vérité du mot fameux de saint Augustin, au début de ses *Confessions : Fecisti nos ad te, Domine; et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te : Vous nous avez faits pour*

vous, Seigneur; et notre cœur demeure sans repos, jusqu'à ce qu'il se repose en vous.

L'*ad primum* explique que « ce qu'il y a de plus élevé dans l'homme atteint ce qui est inférieur dans la nature angélique, dans l'ordre d'une certaine similitude »; c'est-à-dire que l'homme entend un peu comme l'ange entend; « mais l'homme ne s'arrête pas là », à considérer, par exemple, le mode dont il entend lui-même et celui qui appartient à l'ange; il ne s'arrête pas là, « comme en sa fin dernière; il s'avance jusqu'à la source même universelle du bien, qui est l'objet universel et total de la béatitude pour tous les bienheureux, étant lui-même le bien infini et parfait ».

L'*ad secundum* est d'une grande importance et doit être soigneusement noté. Il fait observer que « lorsqu'il s'agit d'un tout qui n'est pas lui-même sa fin dernière, mais qui est ordonné à une fin autre que lui, dans ce cas, la fin dernière de la partie », même en tant que partie, « n'est pas le tout, mais quelque autre chose distinct du tout. Or, l'universalité des créatures, par rapport à laquelle l'homme a raison de partie, n'est pas la fin dernière », puisqu'elle n'est pas le premier principe. « Elle se réfère à Dieu comme à la fin dernière » de tout. « Et c'est pour cela que le bien de l'univers n'est pas la fin dernière de l'homme, mais Dieu Lui-même ».

Ces quelques mots de saint Thomas, si lumineux et si pleins, dans leur admirable concision, sont la condamnation rationnelle de la principale erreur théorique et pratique de nos jours, qui est la neutralisation de tout, dans l'ordre scientifique et dans l'ordre moral. La neutralité, c'est-à-dire *la mise de côté de Dieu, pour tout ramener à l'ordre des choses en elles-mêmes*, — n'est-ce pas là, en effet, le caractère essentiel, qui tend, de plus en plus, à être celui de tous les esprits et de toutes les institutions, en dehors de la seule Église catholique? C'est pourtant, même du seul point de vue rationnel, une erreur foncière qui frappe de stérilité toute tentative de culture vraiment humaine et morale. — L'intelligence, en effet, et la volonté de l'homme, dont l'objet propre est le vrai universel et le bien universel, ne peuvent trouver leur repos parfait, que dans la connaissance de

la Première Vérité, en qui existe toute la raison de vrai et d'être, et dans l'amour du Premier Bien, en qui se réalise toute la raison de bien. — Il est vrai qu'il pourra, en deçà de cet objet souverain, se trouver, dans l'homme, certaines perfections, notamment dans l'ordre de la connaissance et des arts. De nombreuses sciences, en effet, et des arts multiples peuvent avoir leur perfection spéciale, sans qu'il soit besoin de remonter jusqu'à la première cause universelle, dernier mot de toute vérité; il suffit à ces sortes de sciences et à ces sortes d'arts, de connaître les causes prochaines et immédiates des effets ou des phénomènes qui constituent leur objet propre. C'est ainsi qu'on pourra être un excellent chimiste, un parfait physicien ou physiologiste, en restant dans la sphère propre de ces sciences, sans s'élever jusqu'à Dieu. Mais on ne saurait, sans s'élever jusqu'à Dieu, être vraiment un homme, ou avoir une science parfaitement humaine, puisqu'il est impossible de donner, sans s'élever jusqu'à Dieu, la dernière raison des choses que tout homme doit vouloir naturellement connaître.

De même, et plus encore, dans l'ordre de la vertu. On peut avoir, en restant dans le seul ordre des choses en elles-mêmes, certaines perfections morales. L'homme qui établit entre ses diverses puissances affectives, l'ordre que leur nature demande, ou qui ne trouble pas l'ordre naturel des hommes entre eux, soit dans la famille, soit dans la cité, soit dans la nation, et, plus excellemment, dans l'ensemble des peuples, cet homme-là mérite, à un certain titre, le nom d'homme vertueux. A vrai dire, cependant, sa vertu est imparfaite, elle n'est pas une vraie vertu, au sens intégral de ce mot, même en restant dans l'ordre purement naturel. C'est qu'en effet, l'homme vertueux dont il s'agit, ne s'ordonne pas, comme il le devrait, du simple fait qu'il rentre dans l'univers à titre de partie, à la fin dernière de cet univers. Autant qu'il est en lui, et pour sa part personnelle, il fait manquer sa fin à l'univers, — outre qu'il la manque lui-même pour son compte personnel; car, étant doué d'intelligence et de volonté, pouvant, par conséquent, connaître et devant confesser Celui qui est sa fin dernière à un titre spécial en même temps que la fin dernière de tout, il trouble l'ordre qui est le plus in-

dispensable et le plus essentiel soit à lui personnellement soit à l'univers dans son ensemble. Si donc on tiendrait pour un criminel, celui qui troublerait gravement l'ordre d'une famille ou d'une cité ou d'un pays, de quel nom faudrait-il appeler, à désigner exactement les choses, l'acte réfléchi de l'homme prétendu vertueux dont nous parlons? Tel est pourtant le cas de tous ceux qui veulent vivre pour leur compte, d'une morale neutre et indépendante. Combien plus grave l'acte de ceux qui érigent cette erreur monstrueuse en doctrine et qui la propagent ou l'appuient selon tous les moyens dont ils disposent! Qu'on essaye de mesurer, à cette lumière, la responsabilité des philosophes, des moralistes, des éducateurs ou des hommes de gouvernement qui, aujourd'hui, dans le monde, se font les promoteurs de ces doctrines. Et nous n'avons parlé que de l'ordre naturel ou rationnel et intrinsèque à la nature des choses. Que ne faudrait-il pas dire en se plaçant au point de vue de la fin surnaturelle des hommes!

L'*ad tertium* apporte une distinction précieuse, en réponse à la raison que donnait l'objection. « Le bien créé, observe saint Thomas, n'est pas moindre que le bien dont l'homme est capable, à titre de chose intrinsèque et inhérente; il est moindre cependant que le bien dont l'homme est capable à titre d'objet, qui est l'infini. Le bien, en effet, qui est participé par l'ange, et par l'univers tout entier », et qui pourrait être, à titre d'objet, le bien suprême de l'homme, en deçà de Dieu, « est un bien fini et limité ».

A prendre la béatitude pour le bien dont la possession doit faire le bonheur de l'homme, la raison proclame, de concert avec la foi, que cette béatitude ne consiste pas dans les richesses ou dans les biens extérieurs, quels qu'ils puissent être selon l'ordre matériel et sensible. Elle ne consiste pas non plus dans les honneurs, ni dans la renommée ou la gloire, ni dans le pouvoir. Le corps lui-même de l'homme, avec son être, sa santé, sa beauté, ses perfections, demeure subordonné à l'âme. Et si l'âme doit avoir une part essentielle dans la béatitude de l'homme, ce n'est pas à titre d'objet, mais seulement pour les facultés transcendantes qui sont en elle et qui lui permettent de

saisir l'unique objet de son bonheur, Dieu. C'est donc à chercher Dieu et à l'atteindre par son intelligence et par sa volonté, que doivent tendre tous les efforts de l'homme, tous ses actes humains et moraux. C'est là sa fin dernière. Mais si la raison est d'accord avec la foi pour proclamer cette vérité; il est un nouvel aspect de la question du bonheur où la raison serait impuissante à nous déterminer le but de nos efforts. C'est sur le mode dont nous sommes appelés à atteindre et à posséder Dieu pour jouir de Lui. La raison pourra bien surprendre en nous des aspirations sublimes et confuses portant sur un bonheur d'ailleurs naturellement inaccessible; mais de déterminer si ce bonheur sera le nôtre, la foi seule était à même de le faire. Elle l'a fait. Dieu nous a parlé. Il nous a dit ce qu'il nous réservait dans son ciel. Le livre de sa Révélation ne nous parle que de cela. Et son Église n'a pas d'autre fin que de nous garder cette parole et de nous la transmettre dans toute sa pureté.

Plaçons-nous au point culminant de cette révélation, et écoutons le Fils de Dieu nous dire dans son Évangile (saint Matthieu, ch. v., v. 3-9). — *Heureux les pauvres dans l'esprit, parce qu'à eux est le Royaume des cieux.* — *Heureux les doux, parce qu'ils auront en héritage la Terre des vivants.* — *Heureux ceux qui pleurent parce qu'ils seront consolés.* — *Heureux ceux qui ont faim et soif de la justice, parce qu'ils seront rassasiés.* — *Heureux les miséricordieux, parce qu'eux-mêmes trouveront miséricorde.* — *Heureux les purs de cœur, parce qu'ils verront Dieu.* — *Heureux les pacifiques, parce qu'ils seront appelés enfants de Dieu.*

Tel est donc le bonheur qui nous est promis. La possession du Royaume des cieux ou de la Terre des vivants, séjour de toute consolation et de toute plénitude, dans la paix de Dieu, jouissant de sa vue et comptant au nombre de ses enfants. Ce bonheur, comment le bien entendre? En quoi consiste-t-il exactement? Quelles sont les propriétés qui lui conviennent? C'est ce que nous devons maintenant examiner. Et tel est l'objet des deux questions qui vont suivre.

D'abord, de la nature même de ce bonheur, ou de ce qui le constitue essentiellement.

QUESTION III.

QU'EST-CE QUE LA BÉATITUDE.

Cette question comprend huit articles :

1° Si la béatitude est quelque chose d'incréé?

2° A supposer qu'elle soit quelque chose de créé, est-elle une opération?

3° Est-elle une opération de la partie sensitive ou seulement de la partie intellective?

4° Étant donné qu'elle soit une opération de la partie intellective, est-elle une opération de l'intelligence ou de la volonté?

5° A supposer quelle soit une opération de l'intelligence, est-elle une opération de l'intelligence spéculative ou de l'intelligence pratique?

6° Que si elle est une opération de l'intelligence spéculative, consiste-t-elle dans la spéculation des sciences spéculatives?

7° Consiste-t-elle dans la spéculation des substances séparées ou des anges?

8° Consiste-t-elle dans la seule spéculation de Dieu vu par son essence?

De ces huit articles, le premier traite, en quelque sorte, de la question préalable : est-il requis, pour constituer essentiellement la béatitude, quelque chose du côté de l'homme? A supposer que quelque chose soit requis, les sept autres articles examinent ce que cela peut être : d'abord, si ce quelque chose est d'ordre statique, ou d'ordre dynamique; plus exactement, si c'est un acte premier ou un acte second (art. 2). — A supposer qu'il s'agisse d'un acte second, les six autres articles en recherchent la nature : d'abord, à quelle puissance ou à quelle faculté se rattache cet acte (art. 3-5); ensuite, quel est cet acte pris en lui-même (art. 6-8).

D'abord, s'il est requis pour constituer essentiellement la béatitude, quelque chose, distinct de Dieu, et qui soit dans la créature.

C'est l'objet de l'article premier.

Article premier.

Si la béatitude est quelque chose d'increé ?

Trois objections veulent prouver que « la béatitude est quelque chose d'increé ». — La première arguë d'un mot de « Boece, au troisième livre *de la Consolation* » (prose x), qui « dit qu'*il est nécessaire de dire que Dieu est la béatitude elle-même* ». — La seconde objection rappelle que « la béatitude est le souverain bien. Or, c'est à Dieu qu'il convient d'être le souverain Bien. Puis donc qu'il ne saurait y avoir plusieurs souverains biens, il s'ensuit que la béatitude est une même chose avec Dieu ». — La troisième objection rappelle aussi que « la béatitude est la fin dernière à laquelle la volonté humaine tend par sa nature. Or, il n'est rien à quoi la volonté humaine puisse tendre comme à sa fin, si ce n'est Dieu, unique terme de tout désir, comme le dit saint Augustin (*de la Doctrine chrétienne*, liv. I, ch. v, XXII). Donc la béatitude est la même chose que Dieu ».

L'argument *sed contra* se contente de faire observer que « rien de ce qui est fait n'est increé. Or, la béatitude de l'homme est quelque chose de fait, puisque, d'après saint Augustin, au premier livre *de la Doctrine chrétienne* (ch. III), *nos désirs doivent se reposer en ce qui nous fait heureux*. Donc la béatitude n'est pas quelque chose d'increé ».

Au corps de l'article, saint Thomas s'appuie, pour solutionner la question posée ici, sur la distinction formulée à l'article 7 de la question précédente. « Ainsi qu'il a été dit, rappelle-t-il, la fin se dit d'une double manière. D'abord, pour la chose elle-même que nous désirons obtenir; c'est ainsi que l'argent est la fin de l'avare. Ensuite, pour l'acquisition, ou la possession, ou l'usage et la fruition de la chose qui est ainsi désirée : auquel titre on dira que la possession de l'argent est la fin de l'avare et la jouissance de la chose qui cause son plaisir, la fin de l'intempérant. — A prendre la fin dans le premier sens, la fin dernière de l'homme est le bien increé, c'est-à-dire Dieu, qui, seul, par son infinie bonté, peut emplir totalement la volonté de l'homme. —

Mais, au second sens, la fin dernière de l'homme est quelque chose de créé, qui existe en lui, et qui n'est rien autre que l'acquisition ou la fruition de la fin dernière », c'est-à-dire la possession de l'objet même seul capable de faire son bonheur. — « Or, la fin dernière est ce que nous appelons la béatitude. Si donc la béatitude est considérée du côté de la cause ou de l'objet » qui rend l'homme heureux, « elle est quelque chose d'incréé. Si, au contraire, on la considère du côté de l'essence même de la béatitude », ou de ce qui fait que l'homme est heureux, « dans ce sens, elle est quelque chose de créé ».

Il y a des auteurs, il est vrai, qui ont voulu que, même prise au second sens, la béatitude fût quelque chose d'incréé. La possession, pour l'homme, de Dieu, objet de son bonheur, se ferait par l'inhabitation de Dieu dans l'homme. Dieu, béatitude subsistante et incréée, viendrait habiter dans l'homme et, en quelque sorte, jouir, dans l'homme, de son propre bonheur. C'est en cela que consisterait le bonheur de l'homme. Saint Bonaventure, dans son commentaire sur les *Sentences*, liv. III, dist. 14, art. 1, signale cette opinion. Il ne cite pas de nom d'auteur; mais il dit expressément que d'aucuns voulaient que la béatitude des bienheureux fût la science même de Dieu par laquelle Il se connaît et le propre amour dont Il s'aime; pour ce motif, ils disaient encore que la béatitude était l'Esprit-Saint Lui-même habitant dans le bienheureux. Cette théorie tendrait à reparaître de nos jours dans certains auteurs mystiques, qui voudraient identifier la grâce et la gloire à la personne même de l'Esprit-Saint. Le principal motif de cette opinion ou de cette théorie est que de la sorte la béatitude apparaît comme infiniment plus excellente; car, dans toute autre opinion, on n'en fait qu'une simple qualité accidentelle de l'être créé. Dans son commentaire sur *les Sentences*, liv. IV, dist. 49, q. 1, art. 2, q^la^ 1, saint Thomas touchait cette raison sous forme d'objection : « Tout ce qui nous est inhérent, disait-il, ou bien fait partie de notre essence, ou n'est en nous qu'à titre d'accident. La béatitude ne fait pas partie de notre essence; sans quoi tout homme serait heureux, du seul fait qu'il est homme. Si donc elle est inhérente à l'homme, elle est en lui à titre d'accident. Or, cela ne peut pas être; car

l'accident étant moins noble que la substance, il ne peut pas être sa fin. Donc la béatitude en nous ne peut pas être quelque chose de nous; et, par suite, il faut qu'elle soit quelque chose d'incréé ».

Sous une apparence de meilleur bien pour l'homme, la théorie dont il s'agit, est en réalité la destruction de tout bien ou de tout bonheur pour lui. Dans ce sentiment, en effet, *ce n'est plus l'homme qui est heureux; c'est Dieu qui est heureux dans l'homme*. Pour que l'homme lui-même puisse, en toute vérité, être dit heureux, il faut qu'il jouisse lui-même de l'objet de son bonheur. Or, il n'en peut jouir que par quelque chose de lui. Il faut donc, de toute nécessité, et sous peine de détruire le bonheur même de l'homme, affirmer que ce bonheur est quelque chose de lui. Quant à la difficulté de l'accident moins noble que la substance, voici comment saint Thomas y répond, à l'*ad quintum* de l'article précité. « Bien que tout accident, en tant que tel, soit moins noble que la substance, certain accident peut cependant, sous un certain jour, être plus noble que la substance. C'est qu'en effet, l'accident peut se considérer d'une double manière. Ou bien selon qu'il est inhérent au sujet, d'où se tire sa raison même d'accident; et, à ce titre, tout accident est moins noble que la substance. Ou on le considère par rapport à quelque chose d'extérieur au sujet; et, de ce chef, certains accidents pourront être plus nobles que la substance, en ce sens, que, par eux, la substance se trouvera unie à quelque chose qui lui est supérieur. Ainsi en est-il de la béatitude créée, de la grâce et autres choses de ce genre, qui peuvent être dites, en ce sens, plus nobles et plus excellentes que la nature de l'âme en laquelle elles se trouvent. D'ailleurs, fait observer saint Thomas, il est une autre considération selon laquelle nous pouvons et devons dire que tout accident est plus parfait que la substance; c'est à savoir selon que la substance que revêt l'accident, est à ce dernier comme la puissance est à l'acte » : tout accident, en effet, vient parfaire la substance, à titre d'acte surajouté.

L'*ad primum* explique le texte de Boèce, en disant que « Dieu est la béatitude par son essence; ce n'est pas, en effet, par l'acquisition ou la participation de quelque chose en dehors de Lui, qu'Il

est heureux, mais par sa propre essence. Les hommes, au contraire, comme le dit Boèce au même endroit, sont heureux par participation; c'est ainsi, d'ailleurs, qu'ils sont appelés *dieux* par participation. Or, précisément, la participation de la béatitude » ou la part de possession et de jouissance de l'objet béatifiant, « selon laquelle » et en raison de laquelle « l'homme est heureux, est quelque chose de créé ».

L'*ad secundum* remarque que « la béatitude est dite le souverain bien de l'homme, parce qu'elle est l'acquisition ou la fruition la plus excellente pour l'homme du Bien souverain ».

L'ad tertium répond, dans le même sens, que « la béatitude est dite la fin dernière de l'homme, à la manière dont on appelle fin l'acquisition de la fin ».

Ainsi donc, à prendre la béatitude au sens de l'acquisition, par l'homme, du bien souverain et incréé, qui constitue, en effet, son bonheur, la béatitude est quelque chose de créé qui existe dans l'homme et fait partie de lui. Ce point de doctrine est implicitement de foi; et l'on ne voit pas comment il est possible de le mettre en doute sans aller contre le mot de l'Évangile : *Bienheureux les purs de cœur, parce qu'eux-mêmes verront Dieu;* ou contre la définition du pape Benoît XII (1336), déterminant que les âmes des défunts, admises au bonheur du ciel, *jouissent de la divine essence par la vision qu'elles en ont.* — Après avoir déterminé que la béatitude est quelque chose de créé et d'existant dans l'homme, il nous faut maintenant examiner ce qu'elle est. Et d'abord, si elle est quelque chose ayant trait à l'être de l'homme, ou si elle n'est pas plutôt dans le genre opération.

C'est ce que nous allons examiner à l'article suivant.

Article II.

Si la béatitude est une opération?

Six objections des plus intéressantes et qui nous vaudront de lumineuses réponses de saint Thomas, veulent prouver que « la béatitude n'est pas une opération ». — La première en

appelle à « l'Apôtre » saint Paul, qui « dit, dans son Épître *aux Romains*, ch. VI (v. 22) : *Vous avez pour fruit la sainteté, et pour fin la vie éternelle.* Or, la vie n'est pas une opération; elle est l'être même du vivant. Donc, la fin dernière qui est la béatitude n'est pas une opération ». — La seconde objection cite le mot de « Boèce », qui « dit, au troisième livre *de la Consolation* (prose II), que la béatitude est l'*état que rend parfait l'accumulation de tous les biens.* Or, l'*état* ne désigne pas une opération. Donc la béatitude n'est pas une opération ». — La troisième objection rappelle que « la béatitude signifie quelque chose qui se trouve en l'être heureux, étant la perfection suprême du sujet. Or, l'opération ne désigne pas quelque chose qui soit dans le sujet qui agit; elle marque plutôt un quelque chose qui en émane. Donc la béatitude n'est pas une opération ». — La quatrième objection dit que « la béatitude demeure dans l'être heureux »; elle y est quelque chose de permanent. « Or, l'opération ne demeure pas; elle passe. Donc la béatitude n'est pas une opération ». — La cinquième objection remarque qu' « il n'y a qu'une seule béatitude pour un même homme. Or, les opérations sont multiples. Donc la béatitude n'est pas une opération ». — Enfin, la sixième objection dit que « la béatitude demeure dans l'être heureux sans interruption. Puis donc que l'opération humaine est fréquemment interrompue par le sommeil, ou par une autre occupation, ou par le repos, il ne se peut pas que la béatitude soit une opération ».

L'argument *sed contra* est simplement le beau mot d' « Aristote », qui « dit, au premier livre de l'*Éthique* (ch. XIII, n. 1; de S. Th., leç. 19), que *la félicité est l'opération qui procède de la vertu parfaite* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « si nous prenons la béatitude de l'homme pour quelque chose de créé existant en lui, il est nécessaire de dire que la béatitude de l'homme est une opération. C'est qu'en effet, prouve saint Thomas, la béatitude est la perfection suprême de l'homme. Or, un être n'est parfait que dans la mesure où il est en acte; car une puissance sans acte est chose imparfaite. Il faut donc que la béatitude consiste en l'acte ultime de l'homme. D'autre part, il est mani-

feste que l'opération est l'acte ultime de l'être qui agit » : elle est, comme nous disons en philosophie, son *acte second*, tandis que le fait ou l'acte d'être n'est que l'*acte premier*. « Aussi bien est-elle appelée par Aristote, au second livre de l'*Ame* (ch. I, n. 5; de S. Th., leç. I), du nom d'*acte second;* car l'être qui a la forme » par laquelle il est constitué dans le fait ou l'acte d'être, « peut être en puissance par rapport au fait ou à l'acte d'agir; c'est ainsi que le savant, déjà en possession de sa science, peut cependant ne pas faire actuellement usage de cette science et acte de savant ». Donc l'opération est bien vraiment l'acte ou la perfection ultime de l'être qui agit. « C'est, du reste, pour cela, que même » en dehors de l'homme destiné à la béatitude et « parmi tous les autres êtres, chaque chose est dite être *pour son opération*. comme il est marqué au second livre *du Ciel et du Monde* (ch. III, n. I; de S. Th., leç 4). — Par conséquent, il est nécessaire que la béatitude de l'homme soit une opération ».

Cette conclusion si ferme et si nette de saint Thomas est implicitement de foi comme la conclusion de l'article précédent. Elle résulte des mêmes textes que nous avons déjà cités. Aussi bien ne peut-elle pas être niée, d'une façon absolue; et elle est même, en un sens, admise par tous les théologiens catholiques. Toutefois, d'aucuns se sont demandé si, en même temps que l'opération, ne devait pas être assigné, comme faisant partie de la béatitude formelle, quelque autre élément préalable qui serait encore plus essentiel à la raison de béatitude que ne l'est l'opération elle-même. C'est ainsi que Henri de Gand, dans son *Quodlibet* 13, q. 12, et, avant lui, Hugues de Saint-Victor, sur le ch. VII de la *Hiérarchie céleste*, veulent que la béatitude consiste surtout et d'abord dans une certaine union de Dieu à l'essence de notre âme. Saint Bonaventure, de son côté, dit qu'antérieurement à l'opération, et d'une manière encore plus essentielle, fait partie de la béatitude, la qualité habituelle d'où émane cette opération. Cf. commentaire sur *les Sentences*, dist. 49 q. I, rép .5. — Le sentiment de Henri de Gand et de Hugues de Saint-Victor ne peut vraiment pas se soutenir, comme le remarque très justement Bernard de Gannat [cf. Capréolus, édition Paban-Pègues, tom. VII, p. 143]. Car l'union de Dieu à l'essence de notre

âme, ou n'exprime rien autre que l'union de Dieu à tout être créé, ou désigne la grâce et la gloire dans l'ordre surnaturel. Au premier sens, il ne saurait être question de béatitude; et, au second, la grâce et la gloire sont comme l'acte premier par rapport à l'opération qui s'y surajoute et les parfait. — Cette seconde réponse vaut aussi pour le sentiment de saint Bonaventure; car la qualité habituelle dont il parle n'est elle-même qu'un acte premier par rapport à l'opération.

Il demeure donc, comme nous l'a dit saint Thomas, que seule l'opération répond au caractère propre qui doit être celui de la béatitude prise dans son sens formel.

L'*ad primum* fait observer que « la vie se dit en un double sens. D'abord, pour l'être même du vivant. Et, à prendre ainsi la vie, la béatitude n'est pas la vie. Nous avons montré, en effet (q. préc., art. 5), que l'être de l'homme, quel que puisse être cet être, n'est point la béatitude de l'homme. Ce n'est qu'en Dieu que l'être se confond et s'identifie avec son bonheur. En un autre sens, on appelle vie l'opération du vivant, en tant que le principe de la vie se traduit par des actes. C'est en ce sens que nous parlons de vie active, de vie contemplative, de vie voluptueuse. Et précisément la vie éternelle est assignée comme fin dernière en ce second sens. La preuve en est dans la parole que nous lisons en saint Jean, ch. XVII (v. 3) : *C'est là la vie éternelle, qu'ils vous connaissent, Vous, le seul vrai Dieu* ».

L'*ad secundum* explique le texte de Boèce et montre comment la définition qu'il exprime doit être précisée par la définition que nous devons à Aristote. — « Boèce, nous dit saint Thomas, dans sa définition de la béatitude, a considéré la raison commune ou générale de béatitude. La raison commune de la béatitude implique ici, en effet, qu'elle est le bien universel parfait; et c'est ce que Boèce a signifié quand il a dit que la béatitude est *un état rendu parfait par l'accumulation de tous les biens;* ce qui veut dire exactement que le bienheureux est dans l'état » ou dans la possession « du bien parfait. — Mais Aristote a exprimé l'essence même de la béatitude, montrant par quoi l'homme est dans cet état du bien parfait; et c'est par une certaine opération. C'est pour cela que dans le premier livre de l'*Éthique* (ch. VII, n. 3;

de S. Th., leç. 9), lui-même montre aussi que la béatitude est *le bien parfait* ».

L'*ad tertium* rappelle qu' « il est une double sorte d'action, comme il est dit au neuvième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 8; Did., liv. VIII, ch. VIII, n. 9) — L'une, qui passe du sujet en une matière extérieure, comme l'action de brûler ou de couper. Une telle opération ne peut pas être la béatitude; car cette opération est plutôt l'acte et la perfection de l'être qui reçoit l'action par mode de passion, ainsi qu'il est marqué au même endroit. — Mais il est une autre action, qui demeure dans le sujet qui agit; comme l'acte de sentir, d'entendre, de vouloir. Cette action est la perfection et l'acte du sujet qui agit. Or, une telle opération peut être la béatitude ».

L'*ad quartum* est une synthèse radieuse des divers modes ou degrés de béatitude pour les divers êtres à qui la béatitude peut appartenir. — « Parce que, déclare saint Thomas, la béatitude signifie un certain fini de perfection, il est nécessaire que la béatitude se dise de diverse manière selon que les divers êtres capables de béatitude peuvent atteindre des degrés divers de perfection. — Aussi bien, en Dieu, la béatitude est essentielle; car son être est son opération, par laquelle Il ne jouit pas de quelque chose d'étranger, mais de Lui-même. — Les anges bienheureux ont leur dernière perfection dans l'opération qui les unit au Bien incréé. Cette opération, en eux, est unique et éternelle. — Pour les hommes, si nous les considérons dans l'état de la vie présente, la perfection suprême consistera dans l'opération qui les unit à Dieu; mais cette opération ne saurait être continuelle; et, par suite, elle n'est pas unique, puisque l'opération est multipliée du fait qu'elle est interrompue. C'est pour cela que dans la vie présente le bonheur parfait est impossible pour l'homme. Aussi bien, Aristote, au premier livre de l'*Éthique* (ch. x, n. 16; de S. Th., leç. 16), parce qu'il plaçait le bonheur de l'homme dans la vie présente, disait que ce bonheur est imparfait, concluant, après de nombreuses considérations : *Si nous disons l'homme heureux, c'est dans la mesure où cela peut être dit de lui.* — Mais » ajoute saint Thomas, projetant sur les lumières si imparfaites de la raison, en ce qui touche au point le plus vital de nos

destinées, les splendeurs éblouissantes de la révélation surnaturelle, « la béatitude parfaite nous est promise par Dieu, quand nous serons *semblables aux anges dans le ciel*, ainsi qu'il est dit en saint Matthieu, ch. XXII (v. 30) ». Ce que le génie d'Aristote n'avait pu soupçonner, la promesse de Dieu nous l'assure.

« Lors donc qu'il s'agit de cette béatitude parfaite » qui sera la nôtre un jour, « l'objection cesse; car ce sera par une même opération, continuelle et éternelle, que, dans l'état de cette béatitude, l'esprit de l'homme sera uni à Dieu. Quant à la vie présente, dans la mesure où nous manque l'unité et la continuité de l'opération béatifique, dans cette mesure-là nous restons en deçà de la béatitude parfaite. Nous pouvons, cependant, avoir une certaine participation de la béatitude; et cette participation sera d'autant plus grande, que l'opération » nous unissant à Dieu « sera plus continue et plus une. De là vient que la vie active, où l'on se dépense en occupations multiples, a moins raison de béatitude que la vie contemplative, où l'on ne s'occupe que d'une chose, la contemplation de la vérité. Et même, si parfois l'homme ne vaque pas actuellement à cette opération, comme cependant il a toujours en son pouvoir d'y vaquer, comme d'ailleurs la cessation elle-même qu'on y pratique, tel le sommeil ou toute autre occupation naturelle, est ordonnée à cette opération » et a pour but de mieux y disposer, — « il peut paraître en quelque sorte que cette opération est continue ». Ne croirait-on pas qu'en parlant de la vie contemplative comme il vient de le faire, saint Thomas s'est en quelque sorte défini lui-même; et c'est, assurément, d'expérience, parce qu'il en goûtait chaque jour les délices, qu'il a pu nous parler, comme il l'a fait, du bonheur de cette vie.

Après cet *ad quartum*, « la cinquième et la sixième objection » n'ont plus de raison d'être; elles « se trouvent, du même coup, résolues », comme saint Thomas lui-même le remarque.

Le bonheur de l'homme, selon qu'il est en lui, selon qu'il désigne la possession et la jouissance du seul objet qui peut en effet rendre l'homme heureux et qui n'est autre chose que Dieu, ce bonheur, qui doit nécessairement être quelque chose de

l'homme, une perfection créée, subjectée en lui, ne peut être qu'un acte au sens le plus excellent de ce mot, c'est-à-dire, non pas seulement un acte premier, constituant l'homme dans tel ou tel état, mais l'épanouissement parfait de tout état qualitatif; d'un mot, ce bonheur ne peut consister qu'en une opération ou une action. — Cette action, quelle est-elle? Et, d'abord, à quel genre de puissance ou de faculté doit-on la rattacher. Est-ce une opération de la partie sensitive, dans l'homme; ou doit-on seulement la réserver pour la partie intellective.

C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si la béatitude est une opération de la partie sensitive ou seulement de la partie intellective?

Trois objections veulent prouver que « la béatitude consiste aussi dans l'opération des sens », et non pas seulement dans une opération de la partie intellective. — La première arguë de ce qu' « il n'est dans l'homme aucune opération plus noble que l'opération sensitive, si ce n'est l'opération intellective. Or, l'opération intellectuelle dépend en nous de l'opération sensitive; car *nous ne pouvons rien entendre sans le secours d'une image*, ainsi qu'il est dit au troisième livre *de l'Ame* (ch. VII, n. 3; de S. Thomas., leç. 12) [cf. I p., q. 84. 7]. Donc la béatitude consiste aussi dans l'opération sensitive » : elle est impossible sans elle. — La seconde objection cite encore le mot de « Boèce », qui « dit, au troisième livre *de la Consolation* (prose II), que la béatitude est *l'état que rend parfait l'accumulation de tous les biens*. Or, il y a des biens qui sont d'ordre sensible et que nous atteignons par l'opération des sens. Donc il semble bien que l'opération des sens est requise pour la béatitude ». — La troisième objection s'appuie sur ce que « la béatitude est *le bien parfait*, comme il est prouvé au premier livre de l'*Éthique* (ch. I, 3; de S. Th., leç. 9). Or, il n'en peut être ainsi à moins que l'homme ne se trouve rendu parfait quant à

toutes ses parties. Puis donc que les opérations sensitives sont la perfection de certaines parties dans l'homme, il faut bien que ces opérations fassent partie de la béatitude ». — Ces objections, on le voit, serrent de très près le point en question et vont permettre à saint Thomas de préciser admirablement la doctrine de la vraie béatitude pour l'homme.

L'argument *sed contra* oppose à ces objections, que « les animaux sans raison ont communes avec nous les opérations sensitives, et non pas la béatitude. Donc la béatitude ne consiste pas dans l'opération des sens ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par nous avertir qu'une chose peut appartenir à la béatitude d'une triple manière : essentiellement; antécédemment; ou conséquemment. — Essentiellement, l'opération des sens ne peut point faire partie de la béatitude. C'est qu'en effet, la béatitude de l'homme consiste essentiellement dans son union au Bien incréé qui est sa fin dernière, ainsi qu'il a été montré plus haut (art. 1). Or, l'homme ne peut pas s'unir à ce Bien par l'opération des sens; car les sens ne peuvent l'atteindre. Il a été dit aussi (q. 2, art. 5), que la béatitude de l'homme ne consiste pas dans les biens corporels, seuls accessibles à l'opération des sens ». Par conséquent, la béatitude essentielle doit être totalement en dehors du genre des opérations sensibles.

« Mais les opérations sensibles peuvent se rattacher à la béatitude antécédemment et conséquemment. — Antécédemment, au point de vue de la béatitude imparfaite, telle qu'on peut l'avoir dans la vie présente; car », dans la vie présente, « l'opération de l'intelligence présuppose l'opération des sens. — Conséquemment, par rapport à la béatitude parfaite que nous espérons pour le ciel; car, après la résurrection, *de la béatitude même de l'âme*, ainsi que s'exprime saint Augustin dans sa lettre *à Dioscore* (CXVIII, ou LVI, ou III), *découlera un certain rejaillissement sur le corps et sur les sens du corps, qui rendra leurs opérations parfaites*, comme la chose apparaîtra davantage plus tard, quand il s'agira de la résurrection » [saint Thomas n'a pas eu le temps de traiter cette partie dans la *Somme;* on y a suppléé par des extraits de son commentaire sur *les Sentences;* cf. *Supplé-*

ment, q. 82 et suiv.]. Nous en dirons un mot, aussi, à propos de la question suivante, art. 5-7. — « Mais alors », dans cette béatitude parfaite, « l'opération qui unira l'esprit de l'homme à Dieu ne dépendra pas des sens », comme elle en dépend maintenant. Si donc les opérations sensibles se rattachent à la béatitude, ce ne sera que par voie de propriété et de conséquence, nullement par voie de nécessité.

L'*ad primum* fait observer qu' « il résulte de l'objection, que l'opération des sens est requise antécédemment à la béatitude imparfaite, telle que nous pouvons l'avoir en cette vie ».

L'*ad secundum* fait remarquer excellemment que « la béatitude parfaite, telle que les anges la possèdent, a la réunion de tous les biens, par l'union à la source universelle de tout bien; non qu'elle ait besoin de chacun des biens particuliers. C'est dans notre béatitude imparfaite » de la vie présente, « qu'il est nécessaire de rassembler plusieurs biens qui puissent suffire à l'opération la plus parfaite de cette vie ».

L'*ad tertium* dit que « dans la béatitude parfaite, l'homme tout entier sera rendu parfait; mais la partie inférieure sera rendue parfaite en vertu du rejaillissement de la partie supérieure. Dans la béatitude imparfaite de la vie présente, au contraire, c'est de la perfection de la partie inférieure qu'on va à la perfection de la partie supérieure », en ce sens que toutes nos opérations même les plus spirituelles ont pour point de départ et pour support, en quelque sorte, les opérations de la partie sensible.

La béatitude, considérée du côté de l'homme et en tant qu'elle implique une opération de ce dernier lui faisant atteindre l'objet propre de son bonheur et l'en faisant jouir, n'est pas ni ne peut être une opération d'ordre sensible. Il faut de toute nécessité que ce soit une opération d'ordre intellectuel [cf. 1 p., q. 12, art. 3]. — Mais, dans cet ordre intellectuel ou dans la partie intellective de l'âme, il est deux puissances distinctes que nous appelons l'intelligence et la volonté. De ces deux puissances, quelle est celle à laquelle il appartient de produire l'acte ou l'opération qui constitue la béatitude essentielle. Est-ce l'intelligence? Est-ce la

volonté ? Nous touchons ici à un point de doctrine qui divise depuis toujours les disciples de saint Thomas et ceux de Duns Scot. Lisons tout de suite l'article de notre saint Docteur. Comme toujours, son enseignement se justifiera par lui-même et se défendra par sa propre clarté.

Article IV.

Si, étant donné que la béatitude appartient à la partie intellective, elle est une opération de l'intelligence ou de la volonté?

Cinq objections veulent prouver que « la béatitude consiste dans l'acte de la volonté ». — La première cite une parole de « saint Augustin », qui « dit, au dix-neuvième livre de la *Cité de Dieu* (ch. x, xi), que la béatitude de l'homme consiste dans la paix; aussi bien lisons-nous, dans le psaume CXLVII (v. 3) : *Il assure la paix à tes frontières.* Or, la paix relève de la volonté. Donc c'est dans la volonté que la béatitude de l'homme consiste ». — La seconde objection rappelle que « la béatitude est le souverain bien. Or, le bien est l'objet de la volonté. Donc la béatitude de l'homme consiste dans la volonté ». — La troisième objection dit que « la fin dernière répond au premier moteur; c'est ainsi que la fin dernière de toute l'armée est la victoire, fin du général qui meut tous ses hommes. Or, le premier moteur dans l'ordre de l'opération, c'est la volonté; c'est elle, en effet, qui meut toutes les autres puissances, comme nous le verrons plus loin (q. 9, art. 1-3). Donc la béatitude appartient à la volonté ». — La quatrième objection remarque que « si la béatitude est une opération, il faut qu'elle soit la plus noble des opérations qui sont dans l'homme. Or, l'amour de Dieu, qui est un acte de la volonté, est une opération plus noble que la connaissance qui est un acte de l'intelligence, comme on le voit par saint Paul dans sa première épître *aux Corinthiens*, ch. XIII. Donc il semble bien que la béatitude consiste dans un acte de la volonté ». — La cinquième objection est un texte de « saint Augustin », qui

« dit, au treizième livre *de la Trinité* (ch. v), que *le bienheureux est celui qui a tout ce qu'il veut et qui ne veut rien de mal.* Et peu après il ajoute : *Il se rapproche du bienheureux, celui qui veut bien tout ce qu'il veut; car, puisque c'est le bien qui rend heureux, il a déjà quelque chose de ce bien, savoir : la volonté bonne.* Donc c'est dans l'acte de la volonté que la béatitude consiste ». — Saint Thomas, on le voit, n'a pas affaibli les raisons de ceux qui veulent mettre l'essence de la béatitude dans un acte de la volonté. Scot, qui devait plus tard reprendre cette thèse, n'en a pas donné de plus fortes.

L'argument *sed contra* ne pouvait être mieux choisi. Il en appelle à « Notre-Seigneur » Lui-même, qui « dit, en saint Jean, ch. XVII (v. 3) : *C'est là la vie éternelle, qu'ils vous connaissent, Vous, le seul vrai Dieu.* Puis donc que la vie éternelle est la fin dernière, ainsi qu'il a été dit (art. 2, ad. 1um), il s'ensuit que la béatitude de l'homme consiste dans la connaissance de Dieu, qui est un acte de l'intelligence ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par préciser le sens de la question actuelle. Il rappelle que « pour la béatitude, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 2, art. 6), deux choses sont requises : l'une, qui constitue l'essence de la béatitude; l'autre, qui est comme sa propriété inaliénable, et c'est la délectation qui lui est jointe. Je dis donc, poursuit le saint Docteur, que s'il s'agit de ce qui constitue essentiellement la béatitude elle-même, il est impossible que cela consiste dans un acte de la volonté. Il est manifeste, en effet, d'après tout ce qui a été dit, que la béatitude est la consécution de la fin dernière » : c'est l'union du sujet à l'objet de son bonheur. C'est la fin dernière dans le sujet lui-même. C'est l'opération du sujet prenant possession de cela même qui constitue pour lui le bonheur. Et ceci, nous l'avons dit, est un acte qui est dans le sujet, émanant de lui et lui faisant atteindre ce qui doit le rendre heureux. « Nous dirons, par exemple, explique saint Thomas dans son *Quodlibet* huitième, q. 9, art. 1, que le fait de manger constitue la béatitude de celui qui met son bonheur dans la nourriture; et le fait de posséder son or, la béatitude de celui qui met dans l'or son bonheur ». — « Mais, précisément, continue ici le saint Docteur, la consécu-

tion de la fin », le fait d'en prendre possession, de se l'unir, « ne consiste pas dans un acte de la volonté. La volonté, en effet, se porte sur la fin et quand elle est absente, comme lorsqu'elle la désire, et quand elle est présente, comme lorsqu'elle s'y repose et en jouit. Or, il est manifeste que le désir de la fin n'est pas la consécution de la fin; ce n'est qu'un mouvement qui va vers elle. Quant à la jouissance, elle a pour cause la présence de la fin; mais ce n'est pas elle qui peut la rendre présente. Il faut donc que ce soit autre chose, distinct des actes de la volonté, qui rende la fin présente à l'être qui la veut ». Ceci est l'évidence même.

C'est tellement évident que « même en ce qui est des objets ou des fins de l'ordre sensible, nous le constatons d'une manière manifeste. Si, en effet, il suffisait d'un acte de la volonté pour posséder l'argent que convoite l'avare, il l'aurait tout de suite, dès qu'il le désire. Mais, il n'en est pas ainsi. D'abord, il n'a pas cet argent. S'il l'a ensuite, c'est parce qu'il l'a été prendre et qu'il l'a fait sien, avec sa main, ou de toute autre manière. Et c'est alors, quand il l'a, qu'il se délecte dans le fait de le posséder ». Le fait de le posséder est tout autre chose qu'un acte de la volonté. « Il en est de même pour la fin d'ordre intelligible. Nous voulons d'abord atteindre cette fin. Nous l'atteignons ensuite, quand elle nous est rendue présente par l'acte de l'intelligence. Et alors la volonté toute joyeuse se repose dans la fin ainsi possédée ». — « Nous avons dit, en effet, explique saint Thomas dans son commentaire sur *les Sentences*, liv. IV, dist. 49, q. I, art. I, que l'objet qui constitue comme la fin dernière, au sens extérieur, de la volonté humaine, c'est Dieu. Il ne se peut donc pas que la fin dernière intérieure, ou l'obtention de cet objet, soit un acte de la volonté. Cette fin dernière intérieure », objet de la volonté, en même temps que la fin extérieure, « sera l'acte par lequel d'abord l'homme se trouvera dans un tel rapport avec Dieu que la volonté pourra se reposer », ne désirant plus rien autre chose. « Or, ceci est la vision de Dieu par l'intelligence; car, en vertu de cette vision, il se fait comme un contact de Dieu et de l'intelligence, l'objet connu étant toujours dans le sujet connaissant. Et c'est ainsi que dans l'ordre sensible le contact du corps

à l'objet corporel agréable repose la faculté appétitive et cause sa jouissance ».

« Ainsi donc, conclut ici saint Thomas, l'essence de la béatitude consiste dans l'acte de l'intelligence; mais à la volonté appartient la délectation qui en est la suite, selon cette parole de saint Augustin, au dixième livre des *Confessions* (ch. XXIII), que la béatitude est *la joie de la vérité;* c'est qu'en effet la joie est le couronnement de la béatitude ». — « Ce qui appartient à la volonté, disait le saint Docteur dans *les Sentences* (article précité), savoir son repos dans la fin, qui peut être appelé du nom de délectation, est comme le complément formel de la raison de béatitude, venant se surajouter à la vision, en laquelle consiste la substance de la béatitude [ces mêmes expressions se retrouvent dans le *Quodlibet* que nous avons cité]; en telle sorte qu'à la volonté nous attribuons le premier rapport à la fin, qui est le désir d'atteindre cette fin, et le dernier, qui est le repos dans la fin déjà obtenue ».

On voit, par ces explications si claires, que la béatitude, au sens de la possession, par l'homme, de l'objet de son bonheur qui est Dieu, n'est pas constituée par un acte de la volonté. Les actes de la volonté n'en font pas partie. Ils l'ont simplement pour objet. Ils y tendent, poussant l'homme à chercher ce bonheur quand il ne l'a pas et faisant qu'il s'y repose quand il l'a déjà.

L'*ad primum* répond que « la paix appartient à la fin dernière de l'homme, non pas qu'elle soit essentiellement cette béatitude, mais parce qu'elle se réfère à cette béatitude par mode de préparation, ou par mode de conséquence. Par mode de préparation, en ce sens que sont désormais éloignés toutes les causes de trouble ou tout ce qui pourrait faire obstacle à la béatitude. Par mode de conséquence, en tant que l'homme, une fois en possession de son bonheur, demeure sans inquiétude et a tous ses désirs rassasiés ».

L'*ad secundum* dit que « le premier objet de la volonté n'est pas son acte, pas plus que le premier objet de la vue n'est la vision mais un objet visible ». L'objet de la volonté est ce qui termine l'acte de la volonté; or, l'acte de la volonté ne peut pas

se terminer d'abord à lui-même; il faut que la volonté veuille d'abord quelque chose, pour qu'elle puisse vouloir son acte de vouloir. L'acte réflexe présuppose nécessairement l'existence de l'acte direct; et l'acte direct ne peut exister que s'il est un objet qui le termine. « Par cela donc », conclut excellemment saint Thomas, retournant l'objection contre elle-même, — par cela « que la béatitude se réfère à la volonté comme son premier objet, il s'ensuit qu'elle ne s'y réfère pas comme son acte ». La béatitude n'est pas l'acte de la volonté, puisqu'elle est le premier objet de cet acte. Elle est ce que la volonté veut, ce qu'elle cherche, ce à quoi elle tend, ce qu'elle pousse l'homme à acquérir; mais elle n'est pas quelque chose de cette volonté même. Tout ce qui pourra être dans la volonté, une fois la béatitude acquise, n'en sera qu'une suite et un couronnement; ce n'en sera jamais l'élément constitutif.

L'*ad tertium* fait observer que « la fin est perçue par l'intelligence plutôt que par la volonté. Toutefois, c'est par la volonté que commence le mouvement vers la fin. Aussi bien est-ce à la volonté qu'est dû ce qui en dernier lieu vient après la consécution de la fin, c'est-à-dire la délectation ou la jouissance ». L'intelligence montre à la volonté la fin sous sa raison de fin possible à acquérir. La volonté meut alors l'intelligence, ou plutôt toutes les facultés de l'homme, à travailler par voie de mérite à conquérir cette fin. C'est ensuite l'intelligence qui reçoit cette fin et en prend possession quand elle est accordée à l'homme à titre de récompense. Et enfin, la volonté, d'où était parti tout le mouvement, cesse désormais ce mouvement et se repose dans la joie de la fin obtenue.

L'*ad quartum* applique cette doctrine à la solution de la quatrième objection. Saint Thomas accorde que « l'amour l'emporte sur la connaissance quant au fait de mouvoir », s'il s'agit du mouvement consistant dans l'application à l'acte (car, s'il s'agissait de la spécification de l'acte, c'est au contraire l'intelligence qui meut la volonté, comme nous le verrons plus tard, q. 9, art. 1) ; « mais la connaissance précède l'amour, quant au fait d'atteindre son objet »; et cela, même dans l'ordre de la vie présente. « C'est qu'en effet, *rien n'est aimé s'il n'est d'abord connu*,

ainsi que le dit saint Augustin au dixième livre *de la Trinité* (ch. I). Et voilà pourquoi ce par quoi nous atteignons d'abord la fin intelligible, c'est l'acte de l'intelligence, comme c'est par l'action du sens que nous atteignons d'abord la fin » ou le bien « sensible ». — Dans son commentaire sur *les Sentences*, liv. IV dist. 49, q. 1, art., q. 2, saint Thomas répond comme il suit, à une objection analogue : « L'amour est dit l'emporter sur toutes les autres vertus qui se pratiquent sur la terre, en tant que c'est lui qui les ordonne toutes vers Dieu. C'est aussi l'amour qui aura, dans la patrie, de causer le dernier caractère de tout, en faisant que l'homme se repose en Dieu. Mais cela ne donne pas à l'acte d'amour d'être la substance même de la béatitude. Il est seulement, ou bien une inclination, un mouvement vers cette béatitude, comme sur la terre, ou bien le repos en cette béatitude comme dans la patrie ».

Une autre objection que s'opposait saint Thomas dans le même article des *Sentences* et qui se réfère au point visé dans les deux réponses que nous venons de lire, mérite d'être signalée ici. D'autant qu'elle devait être, plus tard, un des principaux arguments apportés par ceux qui veulent faire de la béatitude un acte de la volonté. Voici cette objection : « La béatitude de l'homme consiste dans son union parfaite à Dieu. Or, l'homme s'unit à Dieu d'une manière plus parfaite par la volonté que par l'intelligence. C'est pour cela qu'Hugues de Saint-Victor, à propos du septième chapitre de la *Hiérarchie céleste*, dit : *L'amour l'emporte sur la science; il est plus grand que la connaissance. Car Dieu est plus aimé qu'Il n'est connu. L'amour entre où la science demeure dehors.* Donc la béatitude consiste plus dans l'amour que dans la connaissance, et dans la volonté que dans l'intelligence ». — Saint Thomas répond : « Si par l'amour l'homme s'unit à Dieu plus parfaitement que par l'intelligence, c'est parce que l'union de l'amour s'ajoute à l'union de l'intelligence. L'amour, en effet, incline à rechercher l'union parfaite avant que cette union parfaite soit réalisée par l'acte de l'intelligence, bien que ce ne soit pas avant que l'intelligence n'ait quelque connaissance de l'objet aimé, attendu que l'appétit ou le désir ne peut point se porter sur ce qui est totalement

inconnu; et voilà pourquoi Hugues de Saint-Victor dit que la science demeure dehors où l'amour pénètre ».

Ainsi donc, pour saint Thomas, comme nous l'avons déjà souligné à propos de l'*ad tertium*, le rapport qui existe entre l'intelligence et la volonté, eu égard au bien qui constitue la fin dernière, est le suivant : — D'abord, et avant tout, vient l'acte de l'intelligence, percevant en quelque manière ce qui doit être la fin dernière, c'est-à-dire le bien suprême de l'homme, et le présentant à la volonté comme bien possible à atteindre. — Secondement, l'acte de la volonté se portant vers ce bien et entraînant à sa conquête tout ce qui, dans l'homme, est susceptible d'y concourir. — Puis, l'acte de l'intelligence atteignant le bien entrevu et recherché, et en prenant possession. — Enfin, l'acte de la volonté cessant tout mouvement vers le bien maintenant possédé, et se reposant dans cette possession. — Il est aisé de voir, à quel titre on peut parler de suprématie de la volonté ou de l'intelligence dans l'ordre de ces divers actes. Le premier acte dans la présentation du bien, appartient à l'intelligence. C'est aussi à elle qu'appartient, exclusivement, quand il s'agit du bien spirituel, la prise de possession de ce bien-là; prise de possession qui constitue ce que nous appelons l'essence de la béatitude. Quant à la volonté, elle a le premier rôle en tout ce qui est du mouvement vers la béatitude à conquérir. Elle en aura aussi comme le fruit final ou le couronnement par le repos de la délectation qu'elle en goûtera pour le compte de l'homme tout entier.

L'*ad quintum* explique le texte de saint Augustin cité par l'objection. « Celui qui a tout ce qu'il veut, dit saint Thomas, est heureux parce qu'il a ce qu'il veut; or, s'il a ce qu'il veut, ce n'est pas par l'acte de sa volonté qu'il l'a; c'est par autre chose. Que s'il est requis, pour la béatitude, que la volonté ne veuille rien de mal, c'est à titre de disposition préalable. Quant à la volonté bonne, elle est placée au nombre des biens qui font le bonheur, en ce sens qu'elle est une inclination à ces sortes de biens; toujours, en effet, le mouvement se ramène au genre de ce qui le termine : c'est ainsi que l'altération se ramène au genre qualité ».

Cette dernière réponse de saint Thomas contient implicitement une distinction qui est toujours sous-entendue par le saint Docteur dans la question actuelle et qui suffit à elle seule pour faire taire bien des objections; car ces objections ne s'appliquent pas à ce que nous entendons signifier quand nous disons que la béatitude consiste essentiellement dans le seul acte de l'intelligence. Nous emprunterons à Durand de saint Pourçain la formule de la distinction dont il s'agit et qu'il importe souverainement de retenir. « La béatitude formelle, dit-il, peut se prendre dans un double sens. D'abord, en tant qu'elle comprend tout ce qui peut constituer une perfection pour l'homme, soit dans son corps, soit dans son âme. C'est ainsi qu'elle est prise par saint Augustin, au XIIIe livre *de la Trinité* (ch. v), quand il dit que *celui-là est heureux qui a tout ce qu'il veut et qui ne veut rien de mal.* Il est manifeste, en effet, que chacun veut, d'une volonté droite, non pas seulement telle perfection ou tel bien, mais tout ce dont il peut avoir besoin et qui peut concourir à sa perfection. C'est aussi en ce sens que Boèce parle de la béatitude, au troisième livre *de la Consolation*, quand il dit que *la béatitude est l'état rendu parfait par l'accumulation de tous les biens.* Et, à parler ainsi de la béatitude, nous dirons que la béatitude de l'homme implique tout ce qui peut être une perfection pour l'homme soit pour son corps, soit pour son âme. Mais ce n'est pas dans ce sens que nous parlons de la béatitude, quand nous nous demandons si elle consiste principalement » ou essentiellement « dans la vision de l'essence divine. A prendre ainsi la béatitude, la question serait toute résolue, ou plutôt la question serait nulle », et vaine; « car la béatitude ainsi entendue comprend toute perfection soit de l'intelligence, soit de la volonté, soit du corps, et elle ne consiste pas tout entière en l'une ou l'autre de ces perfections; d'où il suit qu'elle ne peut pas consister principalement tout entière dans l'acte de l'une ou l'autre de ces puissances ». Saint Thomas lui-même détaillera, dans la question suivante, tout ce qui est ainsi *requis* pour la béatitude entendue en ce sens. « Il est un autre sens auquel nous pouvons parler de béatitude; et il consiste à désigner, par là, *ce qui est le plus excellent parmi tous les biens et toutes les perfec-*

tions de l'homme », en telle sorte que l'homme serait vraiment et essentiellement heureux, quand il n'aurait que ce seul bien, à l'exclusion de tous les autres, dans la mesure où il est possible que les autres ne soient pas inclus en ce bien-là. « C'est en ce sens que nous nous demandons en quoi consiste la béatitude » (sur le IVe livre des *Sentences*, dist. 49, q. 4). De cette distinction donnée par Durand, Capréolus déclare qu'elle est parfaite et qu'elle fournit le vrai sens des conclusions de saint Thomas [cf. édition Paban-Pègues, tome VII, p. 156].

Si donc nous entendons, par béatitude, non pas tous les biens ou la possession de tous les biens, pris dans leur détail, dont l'homme peut jouir, mais le principal de ces biens, le bien essentiel, sans lequel les autres seraient comme s'ils n'étaient pas, et dans lequel tous les autres se trouvent compris comme dans leur source, il est manifeste que ce bien-là, ou la béatitude entendue en ce sens, n'est pas autre que Dieu. Comme, d'autre part, Dieu ne peut être atteint que par une faculté d'ordre intellectuel, et que dans l'ordre intellectuel nous avons seulement deux puissances, l'intelligence et la volonté, la question se pose, uniquement en raison de ces deux puissances, de savoir quelle est celle des deux, qui, par son acte, réalisera le bonheur essentiel de l'homme. Saint Thomas, nous l'avons entendu, déclare que c'est l'intelligence. Il en donne cette raison, évidente, que, de ces deux facultés, c'est seulement par l'intelligence que l'homme *prend possession* de l'objet de son bonheur. La volonté, de soi est ordonnée à faire que l'homme cherche son bonheur. Ce n'est point par elle que l'homme en prend possession. Sans cela, l'homme aurait le bonheur, du seul fait qu'il veut l'avoir. Toutefois, la volonté aura sa part dans le bonheur de l'homme. C'est par elle que l'homme se reposera dans la joie du bonheur possédé, comme c'était par elle qu'il se mouvait à la conquête de ce bonheur. — Les choses ainsi entendues et précisées, l'on ne voit vraiment pas quelle objection plausible on pourrait faire contre la doctrine de saint Thomas. S'il en est qui requièrent autre chose que la vision de Dieu par l'intelligence, pour le bonheur de l'homme, nous dirons que saint Thomas le requiert autant et plus qu'eux. Mais cela ne constitue pas l'essence de la béatitude,

entendue au sens de *prise de possession par l'homme de l'objet premier de son bonheur.* Ce sont des propriétés ou des compléments du bonheur; ce n'en est pas l'essence, du moins à entendre l'essence dans le sens où nous l'avons définie.

La seule objection spécieuse est celle qu'on présente au nom des scotistes. Elle dit que la béatitude devant consister dans l'opération la plus parfaite, et l'amour de charité étant plus parfait que la vision, objet de l'amour de convoitise, c'est dans cet amour de charité que doit consister le bonheur suprême de l'homme. — Nous répondons que dans cette objection il est plutôt question d'une comparaison entre deux amours, ou deux actes de la volonté, qu'entre l'acte de l'intelligence et l'acte de la volonté. Il est vrai que l'amour de charité, par lequel on veut à Dieu son bien, est plus parfait que l'amour de convoitise par lequel on veut à soi-même son bien, même quand ce bien n'est autre que Dieu. Mais cette perfection est une perfection d'ordre moral ou volontaire. Et dans cet ordre-là, nous accorderons, en effet, que la perfection suprême de l'homme consiste dans l'acte de la volonté qui s'appelle l'amour de charité. Seulement, cette perfection est distincte de la perfection qui consiste dans la *prise de possession du bien réel qui doit s'unir à l'homme et le parfaire à titre de bien reçu en lui.* Au fond, la perfection de l'acte de charité est une perfection qui est dans l'ordre du mérite, au moins s'il s'agit de la charité dans la vie présente. La perfection constituée par l'acte de vision, est, au contraire, la perfection dans l'ordre de la récompense. Et si l'on voulait dire que, même dans le ciel, où il n'y a plus de mérite, la perfection qui est dans l'acte de charité l'emporte sur la perfection qui est dans l'acte de vision, nous répondrions que *ce sont deux perfections qui ne se comparent pas; elles sont d'ordre disparate.* L'une a raison de perfection dans l'ordre d'affection, lequel ordre, de soi, fait abstraction de la présence ou de l'absence de l'objet aimé. On peut vouloir également son bien à quelqu'un, que ce quelqu'un soit présent ou qu'il soit absent. L'autre, au contraire, a raison de perfection dans l'ordre de bien réel possédé par le sujet. Or, *la béatitude, ou le bonheur, ne consiste pas dans le fait de vouloir à quelqu'un son bien, mais dans le fait de possé-*

der soi-même son propre bien. La béatitude, considérée comme objet de volonté, n'est pas objet d'amour de charité, mais objet d'amour de convoitise. Par conséquent, vouloir identifier la béatitude à l'acte de charité, c'est commettre une double confusion : c'est confondre l'objet de la volonté avec l'acte de cette volonté; et, parmi les actes de la volonté, c'est confondre ce qui est objet d'amour de convoitise avec ce qui est amour de charité. L'amour de charité peut et doit garder toute sa suprématie et toute son excellence, mais dans l'ordre des actes de la volonté. Cela n'empêche aucunement que la béatitude, objet de la volonté quand cette volonté fait acte d'amour de convoitise, ne soit l'acte même de l'intelligence prenant possession de l'objet béatifique.

L'objection des scotistes, on le voit, a le tort de considérer la perfection qui est seulement d'ordre moral ou affectif comme la perfection suprême de l'homme. Et cela est vrai dans la vie présente où l'homme n'est pas encore dans l'état de recevoir sa perfection individuelle suprême. N'étant que dans la voie du mérite, et le mérite consistant dans la perfection de l'ordre moral ou affectif, cette perfection est la perfection suprême de l'homme dans la vie présente. Mais, dans la vie future, où l'homme recevra, par mode de récompense, une perfection individuelle proportionnée à la perfection qui était la sienne dans l'état de mérite, la perfection suprême de l'homme au sens du bien reçu en lui, ne sera pas et ne pourra pas être la perfection d'ordre moral ou affectif. Cette perfection d'ordre moral, en effet, est totalement distincte de la perfection qui consiste dans la réception du bien destiné à parfaire le sujet qui le reçoit. Et, sans doute, le bien moral perfectionne l'homme en qui il se trouve; toute autre perfection, sans celle-là, serait même indigne de l'homme. Mais ce n'est qu'une perfection *d'attente*, ou de disposition, si l'on peut ainsi s'exprimer. Elle parfait, parce qu'*elle rend digne* de recevoir le bien qui en doit être le prix. Elle ne constitue pas ce bien-là. Que si l'on veut dire qu'il est plus parfait de mériter le bien que de le recevoir, et même de faire le bien pour le bien sans avoir égard à la récompense, nous répondrons toujours que c'est là une perfection d'ordre moral, qui peut bien constituer

un certain bonheur du sujet, le plus grand bonheur même dans la vie présente, mais non *le bonheur pur et simple, excluant toute imperfection et tout mal.* Ce bonheur pur et simple doit être constitué, en ce qui est de son essence, *par la prise de possession du bien* qui inclut tout bien et qui par là même exclut tout mal, non moins le mal moral que le mal physique, comme nous aurons à le dire bientôt (q. suivante, art. 4). En telle sorte que par rapport à ce bien qui est la béatitude, le bien moral a toujours raison de mérite qui y dispose ou de propriété qui en découle; mais en aucune manière il ne le constitue lui-même.

Le bonheur de l'homme considéré dans son double élément essentiel n'est autre que Dieu atteint par un acte de l'intelligence. Mais quel est cet acte de l'intelligence, qui, portant sur Dieu, constitue essentiellement le bonheur de l'homme? Est-ce un acte d'intelligence spéculative ou un acte d'intelligence pratique?

C'est ce que nous devons maintenant examiner, et tel est l'objet de l'article suivant.

Article V.

Si la béatitude est une opération d'intelligence spéculative ou d'intelligence pratique?

Nous n'avons pas à préciser ici ce qu'il faut entendre par intelligence spéculative et intelligence pratique. Cette question a été déjà traitée dans la *Première Partie*, q. 79, art. 11. Qu'il nous suffise de rappeler que l'acte de l'intelligence est acte d'intelligence spéculative quand il porte sur son objet d'une façon absolue, sans le considérer comme principe d'action; il est, au contraire, acte d'intelligence pratique, quand il considère son objet comme règle ou principe d'action. La raison ou l'intelligence est dite spéculative quand elle considère les choses spéculatives; elle est dite pratique quand elle considère les choses qui ont trait à l'action en vue de l'action.

Trois objections veulent prouver que « la béatitude consiste dans une opération d'intelligence pratique ». — La première

arguë de ce que la fin de toute créature consiste dans l'assimilation à Dieu. Or, l'homme est plus semblable à Dieu par l'intellect pratique qui réalise l'objet de son action, que par l'intellect spéculatif dont la science est causée par les choses. Donc la béatitude de l'homme consiste dans l'opération de l'intellect pratique plutôt que dans l'opération de l'intellect spéculatif ». — La seconde objection rappelle que « la béatitude est le bien parfait de l'homme. Or, l'intellect pratique dit plus de rapport au bien que ne le fait l'intellect spéculatif dont le vrai est l'objet. Aussi bien, sommes-nous appelés *bons*, en raison de la perfection de l'intellect pratique, tandis que nous ne le sommes pas en raison de la perfection de l'intellect spéculatif qui fait de nous plutôt des savants ou des êtres intelligents. Donc la béatitude de l'homme consiste plutôt dans l'acte de l'intellect pratique que dans l'acte de l'intellect spéculatif ». — La troisième objection dit que « la béatitude est un certain bien de l'homme lui-même. Or, l'intellect spéculatif s'occupe plutôt de ce qui est en dehors de l'homme. L'intellect pratique, au contraire, s'occupe de ce qui est dans l'homme, de ce qui a trait à ses opérations », objet de la vertu de justice, « ou à ses passions », objet des vertus de force et de tempérance. « Donc, la béatitude de l'homme consiste plutôt dans l'opération de l'intellect pratique que dans celle de l'intellect spéculatif ».

L'argument *sed contra* est un mot de « saint Augustin », qui « dit, au premier livre *de la Trinité* (ch. VIII), que *la contemplation nous est promise, fin de toutes nos actions et perfection éternelle de nos joies* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la béatitude consiste plus dans l'opération de l'intelligence spéculative que dans celle de l'intelligence pratique. — Et cela, ajoute-t-il, ressort de trois choses. — Premièrement, de ce que, si la béatitude de l'homme est une opération, il faut que ce soit la plus excellente des opérations de l'homme. Or, l'opération de l'homme la plus excellente est celle qui émane de sa faculté la plus haute et par rapport à son objet le meilleur. Puis donc que la faculté la plus haute, dans l'homme, est l'intelligence [cf. I p., q. 82, art. 3], et que son objet le meilleur est le bien divin, qui n'est

pas objet d'intelligence pratique, mais d'intelligence spéculative, il s'ensuit que c'est dans une telle opération, c'est-à-dire dans la contemplation des choses de Dieu, que consiste surtout la béatitude. Et parce que *tout être paroît être ce qu'il y a en lui de plus excellent*, comme il est dit au neuvième et au dixième livres de l'*Éthique*, de là vient que cette opération est celle qui convient le plus à l'homme, à titre d'opération propre, et celle qui entraîne les plus grandes jouissances ». Rien n'est comparable à la jouissance de l'être intelligent possédant le bien de son intelligence qui est la contemplation du vrai. Et c'est là un signe ou un indice que le bonheur de l'homme est, en effet, dans cette contemplation. — « Une seconde preuve consiste en ce que la contemplation est au plus haut point recherchée pour elle-même. L'acte, au contraire, de l'intelligence pratique n'est pas recherché pour lui-même; il ne l'est qu'en vue de l'action » : si on étudie les moyens de pratiquer la vertu et d'éviter le péché, ce n'est qu'en raison de la pratique de la vertu et de la fuite du péché; il en est de même pour tout ce qui touche aux règles de l'art et de toute science pratique. « Au surplus », comme l'ajoute saint Thomas, « les actions elles-mêmes », qui sont l'unique raison de cette étude, ne sont pas une fin pour elles-mêmes; elles « sont ordonnées à une fin » en dehors d'elles. Il est donc manifeste que la fin dernière ne peut pas consister dans la vie active qui est le propre de l'intellect pratique. — « Une troisième raison », particulièrement belle, « est que par la vie contemplative, l'homme communique avec les êtres supérieurs, tels que Dieu et les anges, auxquels la béatitude le rend semblable. En ce qui est de la vie active, au contraire, même les autres animaux communiquent d'une certaine manière avec l'homme, quoique imparfaitement » : ils vaquent, eux aussi, à leur manière, aux nécessités et aux biens de la vie présente.

« Il suit de là, que la béatitude dernière et parfaite que nous attendons dans la vie future, consiste tout entière », en ce qui est de son essence, de la prise de possession par l'homme de son bien suprême, « dans la contemplation. La béatitude imparfaite, telle que nous pouvons l'avoir sur cette terre, consiste premièrement et principalement dans la contemplation », car c'est, par là,

que nous commençons, d'une certaine manière, à prendre possession du bien suprême qui doit faire notre bonheur; « secondairement, elle consiste dans l'opération de l'intelligence pratique établissant l'ordre dans les actions et les passions humaines, ainsi qu'il est dit au dixième livre de l'*Éthique* » (ch VII, VIII; de S. Th., leç. 10).

L'*ad primum* fait une double réponse. En admettant qu'une certaine connaissance de Dieu soit pratique et parce que le bonheur de l'homme consiste à ressembler à Dieu, nous dirons que « la ressemblance dont parlait l'objection est une ressemblance de proportion; c'est-à-dire que l'homme se réfère à l'objet de sa connaissance comme Dieu se réfère au sien. L'assimilation de l'intelligence spéculative, au contraire, est une assimilation d'union et d'information » : l'intelligence s'unit au même objet qui est celui de Dieu et est *informée* par lui; « or, ce mode d'assimilation est bien supérieur. — D'ailleurs », ajoute saint Thomas et c'est un second aspect de notre réponse, « on peut dire que relativement au principal objet de sa connaissance, savoir l'essence divine, Dieu n'a pas une connaissance pratique, mais seulement spéculative ».

L'*ad secundum* doit être soigneusement noté; car il coupe court à l'équivoque implicitement contenue dans l'argument spécieux de l'école scotiste dont nous parlions au sujet de l'article précédent. « L'intellect pratique est ordonné au bien », sans doute, mais à un bien « qui est extérieur à l'intellect pratique » : ce bien, en effet, auquel est ordonné l'intellect pratique (et, à plus forte raison, la volonté elle-même, dont il était question à l'article précédent), est un bien *à conquérir*, un bien que l'homme n'a pas et qu'il faut qu'il ait sous peine de manquer sa fin; or, pour avoir ce bien, il faut qu'il se trouve dans certaines dispositions, dans certains conditions, qui dépendent de sa volonté et de son intelligence pratique; de là, la raison d'être de ces actes de la volonté et de l'intelligence pratique, dont nous dirons, s'ils sont ce qu'ils doivent être, qu'ils sont un bien moral, c'est-à-dire, au fond, *la disposition requise pour que l'homme atteigne son vrai bien;* mais, même ce bien moral, qui est dans ces sortes d'actes, est ordonné à un autre bien qui sera réalisé par d'au-

tres actes que les actes moraux dont il s'agit. Cet autre bien sera précisément le bien de l'intelligence spéculative. « L'intelligence spéculative », en effet, « a le bien au-dedans d'elle-même; et c'est la *contemplation de la vérité* ». Voilà le vrai bien de l'homme. « Et si ce bien est parfait », s'il est possédé par l'homme autant que l'homme puisse le posséder, « l'homme tout entier en est rendu parfait et constitué bon ». Il n'y a plus à distinguer entre bien moral et bien physique. Les deux, ici, se confondent et ne font plus qu'un. S'ils peuvent être séparés, c'est quand l'homme ne possède pas dans sa totalité son vrai bien qui est la vue ou la contemplation de la vérité. N'en ayant qu'une partie, il peut se tromper sur ce qui lui manque et chercher son bien là où il n'est pas; d'où résulte pour lui la raison d'indisposition par rapport à son vrai bien, ou la raison de mal moral. Il pourra donc n'être pas bon purement et simplement, s'il n'a qu'une part de son vrai bien qui est la contemplation de la vérité. Il pourra même être purement et simplement mauvais, en ce sens que l'indispostion où il se trouve le rend indigne d'obtenir son vrai bien total. Mais toute la raison de mal, même en ce sens, c'est-à-dire au sens de mal moral, se tire, on le voit, *du rapport de l'homme à son vrai bien*. C'est parce qu'il n'est pas dans le rapport voulu pour l'acquisition de son vrai bien, que l'homme est mauvais moralement; il serait bon, s'il était dans ce rapport. Et *parce qu'il n'y a plus à parler de possibilité d'indisposition par rapport à son vrai bien, quand l'homme le possède dans toute sa plénitude, ce qui aura lieu dans la vision de Dieu*, de là vient que la possession de Dieu par l'intelligence spéculative, entendue au sens de possession parfaite, fera que l'homme sera totalement parfait et purement et simplement bon. « Il n'en est pas de même de l'intelligence pratique », ou aussi de la volonté, « qui n'a de rendre l'homme parfait et de le constituer bon, que parce qu'elle ordonne au bien de l'intelligence spéculative ». La superbe démonstration! Et comme elle dissipe l'équivoque spécieuse de l'argument opposé. Toute la raison de bien moral, dans l'homme, se tire de l'ordre au vrai bien parfait de l'intelligence spéculative!

L'*ad tertium* complète, par mode d'application, cette admi-

rable doctrine : « L'objection vaudrait, dit saint Thomas, si l'homme était à lui-même sa fin dernière; alors, en effet, la considération et la mise en ordre de ce qui est en lui, de ses actions et de ses passions », c'est-à-dire les sciences psychologiques et morales, « constitueraient sa béatitude ». Nous avons déjà fait remarquer, à l'occasion de la question 2, art. 7, que c'était là l'erreur foncière et monstrueuse de la philosophie moderne. « Mais, parce que », selon la vérité, « la fin dernière de l'homme est un bien qui lui est extrinsèque, c'est-à-dire Dieu, que nous atteignons par l'opération de l'intelligence spéculative, de là vient que la béatitude de l'homme consiste plus dans l'opération de l'intelligence spéculative que dans celle de l'intelligence pratique » : elle consiste uniquement en elle, s'il s'agit de la béatitude parfaite; et premièrement et principalement, s'il s'agit même de la béatitude imparfaite: cette béatitude ne consiste dans l'opération de l'intelligence pratique qu'en raison de l'opération de l'intelligence spéculative.

La béatitude consiste essentiellement dans un acte de l'intelligence spéculative. Elle est une *contemplation*. Mais quelle contemplation est-elle? Elle doit être, nous le savons, la contemplation de Dieu. Cette contemplation seule peut faire le bonheur de l'homme. Elle seule constitue son vrai bien. Mais comment Dieu peut-Il et doit-Il tomber sous l'acte de contemplation de l'homme, pour constituer son bonheur parfait, sa béatitude? Il est une triple manière dont Dieu peut tomber sous l'acte de contemplation de l'homme : ou bien, à l'aide d'espèces intelligibles abstraites du monde extérieur; ou bien par l'entremise des substances séparées ou des purs esprits; ou bien enfin par Lui-même et par son essence directement. Duquel de ces trois modes s'agira-t-il? C'est ce que nous devons examiner dans les trois articles qui suivent.

Et, d'abord, si la béatitude consiste dans la contemplation de Dieu telle qu'on peut l'avoir à l'aide des sciences spéculatives?

C'est l'objet de l'article suivant.

Article VI.

Si la béatitude consiste dans la considération des sciences spéculatives?

Trois objections veulent prouver que « la béatitude de l'homme consiste dans la considération des sciences spéculatives », comme on l'a, par exemple, en métaphysique ou en théodicée naturelle, et, plus encore, dans la théologie catholique, telle que nous l'avons nous-mêmes dans l'étude de la *Somme*. — La première arguë de ce qu' « Aristote dit, au livre de l'*Éthique* (notamment, liv. I, ch. XIII, n. 1; de S. Th., leç. 19), que *la félicité est l'opération qui procède de la vertu parfaite*. Puis, distinguant les diverses vertus, il n'en assigne que trois, comme vertus spéculatives : *la science, la sagesse et l'intelligence* [cf. *Éthique*, liv. VI, ch. III; de S. Th., leç. 3]. Puis donc que toutes ces vertus se rattachent à la considération des sciences spéculatives, il s'ensuit que la béatitude dernière de l'homme consiste dans la considération qui appartient à ces sciences ». — La seconde objection dit que « s'il est quelque chose qui semble être la béatitude dernière de l'homme, c'est ce qui est naturellement désiré par tous pour lui-même. Or, telle est la considération des sciences spéculatives; car, ainsi qu'il est dit au premier livre des *Métaphysiques* (ch. I, n. 1; de S. Th., leç. 1), *tous les hommes désirent naturellement savoir;* et Aristote ajoute, un peu après, que les sciences spéculatives sont recherchées pour elles-mêmes. Donc, c'est dans la considération des sciences spéculatives que la béatitude consiste ». — La troisième objection rappelle que « la béatitude est la perfection suprême de l'homme. Or, la perfection de tout être consiste en ce qu'il passe de la puissance à l'acte. Puis donc que l'intelligence humaine est amenée à l'acte par la considération des sciences spéculatives, c'est, semble-t-il, dans la considération de ces sciences que la béatitude parfaite de l'homme consiste ».

L'argument *sed contra* observe qu' « il est dit, au livre de *Jérémie*, ch. IX (v. 23) : *Que le sage ne se glorifie pas de sa*

sagesse, et il est parlé de la sagesse des sciences spéculatives. Ce n'est donc pas dans la considération de ces sciences que consiste la suprême béatitude de l'homme ».

Au corps de l'article, saint Thomas se réfère à ce qui a été dit plus haut (art. 2, ad 4um), et nous rappelle qu' « il est une double béatitude pour l'homme : l'une, parfaite; et l'autre, imparfaite. Il faut entendre, par béatitude parfaite, celle qui atteint à la raison vraie de béatitude », c'est-à-dire qui est le bien parfait au sens absolu de ce mot, ne laissant plus rien à l'homme qu'il puisse désirer en dehors de ce bien ou qui ne soit sous sa dépendance. « La béatitude imparfaite est celle qui n'atteint pas à la raison vraie de béatitude, mais en participe une certaine similitude particulière »; elle n'est pas le vrai bien de l'homme, au sens parfait du mot; elle est cependant un certain vrai bien de l'homme. « C'est ainsi, explique saint Thomas, que la prudence parfaite », la prudence, au sens parfait du mot, « se trouve dans l'homme, qui dispose, par sa raison, les actes qu'il lui appartient d'accomplir; et que, dans certains animaux privés de raison » au sens formel, « se trouve une prudence imparfaite, consistant en des instincts particuliers qui les portent à accomplir des actes semblables aux actes de la prudence » [cf. 1 p., q. 75, art. 3].

« Si donc il s'agit de la béatitude parfaite, elle ne peut pas, déclare saint Thomas, consister essentiellement dans la considération des sciences spéculatives ». Et le saint Docteur ajoute que « pour avoir l'évidence de cette vérité, il faut prendre garde que la considération de la science spéculative ne va pas au delà de la vertu des principes de cette science; c'est qu'en effet dans les principes d'une science, cette science elle-même tout entière se trouve virtuellement contenue. Puis donc que les principes premiers des sciences spéculatives nous viennent des sens, comme on le voit par Aristote, au commencement des *Métaphysiques* (liv. I, ch. 1, n. 4; de S. Th., leç. 1) et à la fin du *Second livre des Analytiques* (liv. II, ch. xv, n. 5; de S. Th., leç. 20) [cf. sur le vrai sens de cette parole, 1 p., q. 84, art. 6; et aussi, q. 105, art. 3], il s'ensuit que la considération des sciences spéculatives, prise dans sa totalité, ne peut pas s'étendre au delà de ce où peut la conduire la connaissance des choses sensibles. D'autre part,

ce n'est pas dans la connaissance des choses sensibles que peut consister la béatitude suprême de l'homme qui est sa suprême perfection. Rien, en effet, ne trouve sa perfection dans ce qui lui est inférieur, si ce n'est parce que dans cet inférieur existe une certaine participation de ce qui lui est supérieur. Or, il est manifeste que la forme » ou la nature « de la pierre ou de toute autre chose sensible est inférieure à l'homme. Par conséquent, la forme » ou la nature « de la pierre ne parfait point l'intelligence en tant qu'elle est telle forme » ou en raison de sa détermination particulière; « elle la parfait parce qu'il existe en elle, à l'état de participation, une certaine similitude de quelque autre chose qui est au-dessus de l'intelligence humaine, savoir la lumière intelligible ou toute autre chose de ce genre [cf. sur cette admirable, mais très délicate doctrine, notre commentaire de l'article 3, q. 105, *Première partie* . Et parce que tout ce qui tient ce qu'il a d'un autre doit être ramené à ce qui l'a de soi, il s'ensuit que la perfection dernière de l'homme doit être par la connaissance de quelque chose qui est supérieur à l'intelligence humaine » : non pas par une connaissance quelconque de ce quelque chose; car cette connaissance, nous pouvons l'avoir à l'aide des choses sensibles; mais *par la connaissance propre de cette chose en elle-même et par elle-même.* « Puis donc qu'il a été montré (1 p., q. 88, art. 2), que les choses sensibles ne peuvent pas conduire à la connaissance » ainsi entendue « des substances séparées, qui sont au-dessus de l'intelligence humaine, il s'ensuit que la béatitude suprême de l'homme ne peut pas consister dans la considération » ou dans l'acte « des sciences spéculatives ».

« Toutefois », et c'est le correctif humain à cette première conclusion, où se trouve marquée notre impuissance naturelle relativement à un bonheur supérieur, « de même que dans les formes sensibles, existe, à l'état de participation, une certaine similitude des substances séparées, de même la considération » ou l'acte « des sciences spéculatives est une certaine participation de la vraie et parfaite béatitude ». C'est même la seule qui soit possible naturellement pour l'homme; et la raison, laissée à elle seule, n'en aurait jamais eu d'autre, réserve faite de

l'état de séparation du corps, où elle aurait reçu, accidentellement et temporairement, un autre mode de connaître, lequel, d'ailleurs, n'eût pas été, pour elle, un mode plus parfait [cf. I p., q. 89, art. 1].

L'*ad primum* dit qu' « Aristote parle, au livre de l'*Éthique*, de la félicité imparfaite, telle qu'on peut l'avoir dans la vie présente, ainsi qu'il a été marqué plus haut » (art. 2, ad. 4um).

L'*ad secundum* fait observer que « non seulement la béatitude parfaite est désirée naturellement, mais aussi n'importe quelle similitude ou participation de cette béatitude ».

L'*ad tertium* accorde que « par la considération » ou l'acte « des sciences spéculatives, notre intelligence est amenée à l'acte d'une certaine manière, mais non à l'acte dernier et complet ».

Le parfait bonheur de l'homme ne consiste pas dans la connaissance de Dieu telle qu'il peut l'avoir par mode de démonstration et de contemplation dans les considérations des sciences spéculatives. Consisterait-il dans cette connaissance de Dieu plus haute, qui nous le ferait voir en quelque sorte « de plus près », comme s'exprime saint Thomas dans la *Somme contre les gentils*, liv. III, ch. XLVIII, et qui serait la vue directe des substances séparées ou des anges?

C'est ce que nous devons maintenant considérer, et tel est l'objet de l'article suivant.

Article VII.

Si le bonheur consiste dans la connaissance des substances séparées ou des anges?

Trois objections veulent prouver que « le bonheur de l'homme consiste dans la connaissance des substances séparées ou des anges ». — La première est un beau mot de « saint Grégoire », qui « dit dans une certaine homélie (hom. XXVI, *sur l'Évangile*) : *Il ne sert de rien de prendre part aux fêtes des hommes, si on n'est admis aux fêtes des anges*; et il désigne par ce dernier mot la béatitude finale. Or, c'est en les contemplant que nous pou-

vons assister aux fêtes des anges. Donc il semble que c'est dans la contemplation des anges que consiste la béatitude dernière de l'homme ». — La seconde objection dit que « la perfection dernière de toute chose consiste en ce qu'elle s'unisse à son principe; et de là vient que la figure du cercle est dite parfaite parce qu'en elle le principe et la fin sont identiques [cf. Aristote, liv. VIII, *des Physiques*, n. 10; de S. Th., leç. 19]. Or, le principe de la connaissance des hommes se trouve dans les anges qui ont pour mission de les illuminer, ainsi qu'il est dit par saint Denys, au chapitre IV de la *Hiérarchie céleste*. Donc la perfection de l'intelligence humaine consiste dans la contemplation des anges ». — La troisième objection remarque que toute nature est parfaite quand elle s'unit à la nature supérieure; c'est ainsi que la perfection dernière du corps consiste dans son union à la nature spirituelle. Or, au-dessus de l'intelligence humaine, par ordre de nature, se trouvent les anges. Il s'ensuit que la perfection dernière de l'intelligence humaine consiste à s'unir aux anges par la contemplation ».

L'argument *sed contra* observe qu' « il est dit, dans *Jérémie*, ch. IX (v. 24) : *Que celui qui se glorifie, se glorifie en ceci : d'avoir de l'intelligence et de me connaître* ».

Au corps de l'article, saint Thomas, s'appuyant sur la doctrine de l'article précédent, rappelle que « la béatitude parfaite de l'homme, ainsi qu'il a été dit, consiste, non pas en ce qui est la perfection de notre intelligence à titre de participation, mais en ce qui est, par son essence, cette perfection »; car toute perfection participée est imparfaite relativement à la perfection essentielle. « D'autre part, il est manifeste qu'une chose a raison de perfection par rapport à une puissance, dans la mesure où convient à cette chose la raison d'objet propre de cette puissance »; la puissance, en effet, est ordonnée selon tout elle-même à son objet propre, qui a, pour elle, raison d'acte. « Or, l'objet propre de l'intelligence est le vrai ». C'est pour cela que l'intelligence est faite; c'est à cela qu'elle est ordonnée selon tout elle-même. (Le vrai, ne l'oublions pas, se confond avec l'être. C'est l'être en tant qu'il parfait l'intelligence, comme le bien est l'être en tant qu'il parfait la volonté.) Donc l'objet propre de l'intelli-

gence est le vrai. « Il s'ensuit que tout ce qui n'a qu'une vérité participée », qui n'est qu'une certaine vérité et non la vérité même, « tout cela actuellement saisi par l'intelligence ne pourra donner à l'intelligence qui le saisit sa perfection suprême et dernière »; il y aura toujours, pour l'intelligence qui le saisit, possibilité d'une perfection plus haute. « Et parce que », nous le rappelions tout à l'heure, « il en est de l'être, pour toutes choses, comme du vrai, la disposition dans l'être étant la même que la disposition dans la vérité, ainsi qu'il est dit au second livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 2; Did., liv. Ia, c. 1, n. 5), il s'ensuit que tout ce qui n'est être que par participation, ne sera vrai aussi que par participation. Puis donc que les anges n'ont qu'un être participé, car c'est le propre absolu de Dieu que son être soit son essence même, ainsi qu'il a été montré dans la *Première Partie* (notamment, q. 3, art. 4; q. 44, art. 1), il demeure que Dieu seul est la Vérité par essence et que sa contemplation est ce qui rend parfaitement heureux ». Tant que Dieu, Vérité subsistante, n'est pas directement perçu par une intelligence, cette intelligence, quelle que soit la perfection des êtres vrais qu'elle perçoit, demeure en deçà de sa perfection dernière et suprême. Par conséquent, l'être intelligent, dont le bonheur parfait consiste dans la perfection suprême de son intelligence, ne saurait être pleinement heureux, tant qu'il ne perçoit directement que des êtres créés, quelque parfaits d'ailleurs qu'on suppose ces êtres.

L'*ad primum* répond que « nous assisterons aux fêtes des anges, non pas seulement du fait que nous les contemplerons eux-mêmes, mais parce que, simultanément avec eux, nous contemplerons Dieu » directement.

L'*ad secundum* fait observer que « pour ceux qui admettent que les âmes humaines sont créées par les anges, il est assez à propos que la béatitude de l'homme consiste dans la contemplation des anges, comme faisant retour à son principe. Mais c'est là une doctrine erronée, ainsi que nous l'avons montré dans la *Première Partie* (q. 90, art. 3). Aussi bien nous devons dire que la perfection dernière de l'intelligence humaine consiste dans son union avec Dieu, premier principe de l'âme et quant à

sa création et quant à son illumination. Quant à l'ange, il illumine à titre de ministre, ainsi que nous l'avons vu dans la *Première Partie* (q. 111, art. 2, ad 2um). Et c'est pourquoi, par son ministère, il aide l'homme à atteindre la béatitude, mais il n'est pas lui-même », à titre d'objet directement et immédiatement vu, « l'objet de cette béatitude ».

L'*ad tertium* précise qu' « une nature supérieure peut être atteinte par la nature inférieure, d'une double manière. — D'abord quant au degré de la puissance active participée; et, à ce titre, la perfection dernière de l'homme consistera en ce qu'il atteindra ce degré de perfection, qu'il contemplera comme les anges contemplent. — D'une autre manière, à titre d'objet; et, en ce sens, la perfection dernière de toute puissance consiste à atteindre ce en quoi se trouve pleinement la raison de son objet ».

La béatitude suprême et parfaite de l'homme ne peut pas consister en une connaissance quelconque de Dieu. Connaître Dieu par le procédé d'abstraction qui est notre procédé connaturel, le connaître même par ce procédé, d'ordre supérieur et transcendant, qui serait l'intuition directe des substances séparées ou des esprits purs, ne saurait suffire à notre bonheur suprême. Il y faut la perception directe et immédiate de Dieu. Mais que faut-il entendre par là? Devons-nous dire que la perfection suprême de l'homme, sa fin dernière et son bonheur parfait consiste dans la vision de la divine essence?

C'est ce que nous devons maintenant considérer, et tel est l'objet de l'article suivant, qui sera le couronnement de la question présente.

Article VIII.

Si la béatitude de l'homme consiste dans la vision de la divine Essence?

Deux objections veulent prouver que « la béatitude de l'homme ne consiste pas dans la vision de l'Essence divine elle-même ». La première s'appuie sur « saint Denys », qui « dit, au

chapitre premier de la *Théologie mystique*, que par ce qu'il y a de plus élevé dans son intelligence, l'homme s'unit à Dieu comme à l'absolu Inconnu. Or, ce qui est vu par son essence n'est pas absolument inconnu. Donc la perfection dernière de l'intelligence ou la béatitude ne consiste pas en ce que Dieu soit vu par son essence ». — La seconde objection remarque que « plus la nature est haute, plus la perfection de cette nature est excellente. Or, c'est la perfection propre de l'intelligence divine de voir son essence. Donc la perfection dernière de l'intelligence humaine ne saurait y atteindre; elle doit rester en deçà ». Cette objection est particulièrement intéressante. Nous lirons avec soin la réponse de saint Thomas.

L'argument *sed contra* se contente de rappeler qu' « il est dit, dans la première Épître de saint Jean, ch. III (v. 2) : *Quand Il se manifestera, nous lui serons semblables et nous le verrons tel qu'Il est* ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare, dès le début, que « la béatitude dernière et parfaite ne peut consister que dans la vision de la divine Essence ». Il ajoute que « pour avoir l'évidence de cette vérité, il faut considérer deux choses : premièrement, que l'homme n'est point parfaitement heureux, tant qu'il lui reste quelque chose à désirer et à chercher; secondement, que la perfection de toute puissance se prend en raison de son objet. D'autre part, l'objet de l'intelligence est la quiddité ou l'essence de la chose », c'est-à-dire ce qui répond à la question : *Qu'est-ce que c'est ?* « ainsi qu'il est dit au troisième livre *de l'Ame* (ch. VI, n. 7; de S. Th., leç. II). Par conséquent, la perfection de l'intelligence n'est complète qu'autant qu'elle connaît l'essence de la chose sur laquelle elle porte. Si donc une intelligence connaît l'essence d'un effet par laquelle il ne lui est pas possible de connaître l'essence de la cause et de savoir ce qu'elle est, cette intelligence ne sera point dite atteindre jusqu'à la cause, purement et simplement, bien que par l'effet elle puisse connaître de la cause qu'elle est. Il demeure donc à l'homme, naturellement, le désir, quand il connaît un effet et sait qu'il a une cause, de savoir aussi de la cause ce qu'elle est. Ce désir naît de l'étonnement et il cause la recherche, comme il est dit au commence-

ment des *Métaphysiques* (liv. I, ch. II, n. 8, 11; de S. Th., leç. 3). C'est ainsi que si quelqu'un, voyant une éclipse de soleil, prend garde que ce phénomène doit avoir une cause, parce qu'il ignore quelle est cette cause, il s'étonne, et mû par cet étonnement, il s'enquiert, et il n'a de repos dans son enquête que lorsqu'il arrive à savoir, au sujet de cette cause, ce qu'elle est. — Si donc, poursuit saint Thomas, l'intelligence humaine qui connait l'essence d'un effet créé, sait seulement de Dieu qu'Il est, la perfection de cette intelligence ne va pas encore purement et simplement jusqu'à la perception de la première Cause, et il demeure dans l'homme le désir naturel qui le fait s'enquérir de cette Cause. Il n'est donc point encore parfaitement heureux. Par conséquent, il est réquis, pour la béatitude parfaite, que l'intelligence parvienne jusqu'à l'essence même de la première Cause. C'est alors qu'elle aura sa perfection par l'union à Dieu comme à son objet » direct et immédiat, « en qui seul, nous l'avons dit (q. 2, art. 8), la béatitude de l'homme consiste ».

Que la perfection dernière de l'intelligence consiste dans la seule vue de l'Essence divine, c'est ce que toutes nos précédentes conclusions ont démontré. Les sciences spéculatives, en effet, n'atteignent qu'un objet intelligible de soi seulement en puissance. Cet objet ne parfait l'intelligence que parce qu'il participe un objet de soi intelligible en acte. Par conséquent, l'intelligence ne peut être totalement parfaite, que si elle arrive à atteindre en lui-même cet objet de soi intelligible en acte. Encore est-il nécessaire de remarquer qu'il peut y avoir et qu'il y a, en effet, plusieurs objets de soi intelligibles en acte, mais qui ne sont pas tous le premier Intelligible. Ceci doit être la prérogative exclusive d'un seul, de l'Être qui est la plénitude du vrai, parce qu'Il est le vrai par essence. Et cet Être c'est Dieu. C'est donc jusqu'à Dieu que l'intelligence doit arriver, c'est Lui qu'elle doit atteindre directement, pour avoir la perfection totale et suprême dont elle est susceptible. Jusque-là, elle demeure dans la voie de sa perfection, elle n'est pas encore arrivée au terme.

D'autre part, tant que l'intelligence n'est pas arrivée au terme de sa perfection, il y a nécessairement place, dans l'être intelligent, pour de nouveaux désirs. Dès l'instant qu'il perçoit un

rayon de vérité, c'est-à-dire un être participé quelconque, il ira toujours, de désirs en désirs; et il ne pourra se reposer qu'il n'ait atteint la source même de toute vérité, Dieu, dans son être, dans sa nature, dans son essence. C'est là, nous dit saint Thomas, une succession de désirs naturelle à l'homme. Elle tient à la nature même de son intelligence, qui, percevant un effet, veut connaître sa cause, percevant une vérité participée, désire connaître la vérité par essence. Dante chantait ainsi la vertu de ce désir :

> Nasce, per quello, a guisa di rampollo,
> A piè del vero il dubbio; ed è natura
> Che al sommo pinge noi di collo in collo.
>
> (Par., IV, 130-132.)

Ce désir, pour être naturel dans tous les hommes, ne revêtira pas, dans tous les hommes, les mêmes caractères ou les mêmes formes explicites. Beaucoup ne connaîtront à peu près rien de cette nature ou de cette Cause ou de cette Vérité première et subsistante, après laquelle cependant ils soupirent et vers laquelle ils vont par chaque acte de leur intelligence en quête de vérité. C'était le cas des païens; et c'est encore aujourd'hui, avec peut-être un mélange moins grossier d'erreurs, le cas d'un grand nombre d'hommes qui n'ont sur Dieu que des idées extrêmement vagues et confuses. D'autres, les philosophes à la raison haute et saine, comme un Aristote par exemple, allaient à la recherche de ce Premier Vrai, sans se douter du degré sublime selon lequel il pouvait être atteint par leur intelligence. Ils auraient voulu le connaître, ils avaient un désir insatiable de toujours le voir mieux; mais ils ne soupçonnaient pas de quelle manière suprême et souveraine ce désir pouvait être rempli; si même ils se posaient la question d'un mode de connaître propre à ce Premier Vrai, comme il semble bien qu'Aristote l'a entrevu au XIIe livre des *Métaphysiques*, ils se hâtaient de conclure que ce bonheur était absolument divin et n'était pas pour nous. Mais au moment même où ils concluaient ainsi, ils affirmaient l'existence, au delà de leur bonheur présent, d'une zone de lumière dont la privation pour eux les empêchait d'être absolument et totalement heureux ou en repos dans leur marche vers le vrai. Ils se disaient

heureux *ut homines*, comme il convenait à leur sort d'êtres humains, mais non autant qu'une intelligence le peut être.

Et c'est à ce point précis que la révélation chrétienne intervient pour nous dire que ces aspirations vagues, ces désirs impuissants avaient le droit de se préciser et de passer outre, de monter toujours, de ne se reposer définitivement que dans la possession directe et immédiate du vrai subsistant et essentiel. Depuis, notre désir s'est avivé. Il reste, dans son fond, le même, le désir essentiel à toute nature intellectuelle, mais il sait mieux, il sait maintenant où il va, il sait ce qu'il veut et que cela est possible pour lui. Au lieu de n'être qu'un désir vague, un désir inefficace, un désir impuissant, il est un désir formel, un désir d'espérance, un désir de certitude. — A toute âme humaine, plus ou moins inquiète ou troublée au sujet de son vrai bonheur, nous pouvons maintenant redire le beau vers du poète :

Lo spirito lasso
Conforta e ciba di speranza buona.
(*Inf.*, VIII, 106, 107.)

C'est ce désir inhérent à notre nature, quoique se manifestant sous des formes diverses et à des degrés divers, qui prouve que l'homme ne pouvait être définitivement heureux que dans la possession de Dieu par la vision de son Essence. Il est très vrai que l'homme aurait pu ne pas être heureux de ce bonheur parfait. Ce bonheur parfait n'est pas dû à notre nature. Il est le propre exclusif de la nature divine. Mais, à supposer que l'homme dût être heureux d'un bonheur plein et parfait, excluant toute possibilité de nouveaux désirs, il fallait qu'il fût heureux ainsi. Il ne pouvait l'être autrement. Tout autre bonheur, si parfait qu'on le suppose, demeurait, pour lui, imparfait. Seule, la claire vue de Dieu pouvait apaiser et satisfaire à jamais tous ses désirs. — Nous savons, par la foi, que tel doit être, en effet, le bonheur de l'homme; et cette assurance que notre foi nous donne en un point de si haut intérêt pour nous, est un des bienfaits les plus inappréciables qu'elle porte avec elle. Ici, la raison humaine exulte. Par son contact avec la foi, elle se hausse et se dilate dans les proportions de l'infini.

L'*ad primum* répond que « saint Denys parle de la connaissance de ceux qui sont encore sur la terre, tendant à la béatitude ». Il ne s'agit pas de ceux qui déjà possèdent cette béatitude.

L'*ad secundum* fait remarquer que « la fin, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 1, art. 8), peut se prendre d'une double manière. — D'abord, pour la chose elle-même que l'on désire. En ce sens, la fin est la même pour les natures supérieures et pour les natures inférieures; bien plus, elle est la même pour tous les êtres, ainsi qu'il a été dit plus haut (au même endroit). — Mais la fin peut se prendre en un autre sens, et elle signifie l'obtention de la chose désirée. A ce titre, la fin sera diverse pour les natures supérieures et pour les natures inférieures, selon qu'elles auront un rapport différent à la chose qui est l'objet de leurs communs désirs. C'est ainsi que la béatitude de Dieu embrassant totalement son Essence est plus haute que celle de l'ange ou de l'homme qui voient son Essence mais sans l'embrasser totalement ». Il n'y a donc pas d'inconvénient à ce que l'ange ou l'homme atteignent Dieu directement en Lui-même, à titre d'objet immédiatement vu, comme Il s'atteint Lui-même — ce qui est, en effet, requis pour le parfait bonheur de toute nature intellectuelle — car il demeurera toujours, entre la manière dont Dieu se connaît et celle dont l'ange ou l'homme le connaissent, une distance infinie.

L'homme, pour être heureux, doit atteindre, par un quelque chose qui soit en lui, l'objet de son bonheur. Ce quelque chose ne peut être qu'une opération. Non pas une opération de la partie sensible de son être, incapable d'atteindre Dieu; mais une opération de sa partie intellective. Et, dans la partie intellective, ce ne sera point par une opération de sa volonté que l'homme sera rendu heureux. C'est par une opération de son intelligence. La volonté n'a pas d'autre fin précisément que de tout mettre en œuvre pour que se réalise cette prise de possession de Dieu par l'intelligence. D'ordre essentiellement spéculatif, cet acte de l'intelligence prenant possession de Dieu ne sera pas la simple spéculation à l'aide de notions abstraites du monde sensible, ni même la spéculation à base d'intuition angélique. Ce sera la

spéculation directe et immédiate de Dieu, vu en Lui-même dans la claire vue du face à face, comme Il se connaît et comme Il se voit. Telle est notre fin suprême. Telles sont nos destinées. Voilà quel doit être notre bonheur dans sa perfection essentielle.

Il nous reste à nous demander quels seront les compléments ou les ornements ou les achèvements de ce bonheur essentiel.

C'est ce que nous allons examiner à la question suivante.

QUESTION IV.

DES CHOSES QUI SONT REQUISES POUR LA BÉATITUDE.

Cette question comprend huit articles :

1° Si la délectation est requise pour la béatitude?
2° Ce qui est principal dans la béatitude, de la délectation ou de la vision?
3° Si la compréhension est requise?
4° Si est requise la rectitude de la volonté?
5° Si pour la béatitude de l'homme le corps est requis?
6° Si est requise la perfection du corps?
7° Si quelques biens extérieurs sont requis?
8° Si est requise la société des amis?

Il suffit d'énoncer les titres de ces délicieux articles pour voir combien peu ont compris la pensée de saint Thomas sur la béatitude, ceux qui lui reprochent de la faire consister tout entière dans le seul acte de l'intelligence. Ceux-là n'ont pas su distinguer ce à quoi s'est appliqué avec tant de soin le génie de saint Thomas : savoir l'essence formelle de la béatitude et ses compléments indispensables.

Des huit articles de la question présente, les sept premiers étudient ce qui est requis pour la béatitude de l'homme, à le considérer comme être privé, si l'on peut ainsi dire; le huitième, considère ce qui est requis, à prendre l'homme comme être sociable. — Comme être privé, d'abord en lui-même (art. 1-6); ensuite, par rapport aux biens extérieurs (art. 7). — En lui-même, d'abord quant à sa volonté (art. 1-4); puis, quant à son corps (art. 5, 6). — Quant à la volonté, saint Thomas examine trois choses : premièrement, la délectation (art. 1, 2); secondement, la compréhension (art. 3); troisièmement, la rectitude (art. 4). — Pour la délectation, saint Thomas traite de son existence (art. 1) et de sa place (art. 2).

D'abord, de son existence. — C'est l'objet de l'article premier.

ARTICLE PREMIER.

Si la délectation est requise pour la béatitude?

Trois objections veulent prouver que « la délectation n'est pas requise pour la béatitude ». — La première arguë d'un mot de « saint Augustin », qui « dit, au premier livre *de la Trinité* (ou plutôt dans ses Explications des Psaumes, ps. XC, disc. II; cf. I de la Trinité, ch. VIII), que *la vision est toute la récompense de la foi*. Or, ce qui est la récompense ou le prix de la vertu, c'est la béatitude, comme on le voit par Aristote, au premier livre de l'*Éthique* (ch. IX, n. 3; de S. Th., leç. 14). Donc rien plus n'est requis pour la béatitude, en dehors de la seule vision ». — La seconde observe que « la béatitude est *le bien qui suffit excellemment*, comme le dit Aristote au premier livre de l'*Éthique* (ch. VII, n. 7; de S. Th., leç. 9). Or, ce à quoi il faut encore autre chose ne saurait être dit excellemment suffisant. Puis donc que l'essence de la béatitude consiste dans la vision de Dieu, ainsi que nous l'avons montré (q. 3, art. 8), il semble que la délectation n'est pas requise pour la béatitude ». — La troisième objection dit que « *l'opération qui constitue la félicité* ou le bonheur *ne doit pas être unie à ce qui lui fait obstacle*, ainsi qu'il est marqué au septième livre de l'*Éthique* (ch. XIII, n. 2; de S. Th., leç. 13). Or, la délectation empêche l'acte de l'intelligence; car elle *gâte le sens de la prudence*, comme il est dit encore au sixième livre de l'*Éthique* (ch. V, n. 6; de S. Th., leç. 4). Donc la délectation n'est pas requise pour la béatitude ».

L'argument *sed contra* se contente de citer le beau mot de « saint Augustin », qui « dit, au dixième livre des *Confessions* (ch. XXIII), que la béatitude est *la joie de la vérité* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit qu' « une chose peut être requise pour une autre de quatre manières. — D'abord, à titre de préambule ou de préparation; c'est ainsi que l'étude est requise pour la science. — D'une autre manière, à titre de principe qui parfait; en ce sens, l'âme est requise pour la vie du corps. — Troisièmement, à titre de secours extrinsèque;

et c'est ainsi que les amis sont requis pour réaliser telle ou telle chose. — Enfin, par mode de suite ou de propriété qui découle et qui accompagne : de cette sorte, nous dirons que la chaleur est requise pour le feu. Or, c'est de cette dernière manière que la délectation est requise pour la béatitude. La délectation, en effet, est causée par le fait que l'appétit se repose dans la possession de son bien »; elle n'est même, à vrai dire, que ce repos de l'appétit dans le bien possédé. « Puis donc que la béatitude n'est autre chose que la possession du souverain Bien, il s'ensuit que la béatitude ne peut pas être sans la délectation qui l'accompagne ».

L'*ad primum* appuie dans le même sens. « Par cela même, dit-il, que la récompense est accordée à quelqu'un, la volonté de celui qui a mérité cette récompense se repose; ce qui est précisément se délecter ». La délectation n'est rien autre que le repos de l'appétit arrivé au terme de ses désirs. « Par où l'on voit que dans la raison même de récompense accordée la délectation se trouve comprise ».

L'*ad secundum* insiste encore. « La délectation est causée par la vision même de Dieu. D'où il suit que celui qui voit Dieu ne peut pas ne pas goûter la délectation ». — Nous pouvons conclure de ces deux réponses et de la doctrine du corps de l'article, que l'hypothèse faite par certains, de quelqu'un qui aurait la vision de Dieu et qui n'aurait pas de délectation, est une hypothèse impossible. Même de puissance absolue, Dieu ne peut pas faire qu'un être doué d'intelligence et de volonté le voie et ne soit pas dans la délectation la plus souveraine. C'est qu'en effet, ainsi qu'il a été dit, la délectation de la volonté n'est que le repos de cette volonté dans la possession du bien qui remplit son désir. Supposer donc que la volonté d'un être intelligent dont l'intelligence voit Dieu n'a pas la délectation, c'est supposer que cette volonté cherche encore pour cet être intelligent le bien qu'il possède; c'est supposer ou que ce bien ne suffit pas à son repos, ou qu'elle se repose et ne se repose pas simultanément et sous le même rapport; ce qui implique contradiction dans les deux cas. Donc il ne se peut pas que la béatitude soit, c'est-à-dire que l'intelligence du bienheureux voie Dieu face à face, et que sa volonté ne soit dans l'ivresse de ce bonheur possédé.

L'ad tertium répond que « la délectation qui accompagne l'acte de l'intelligence, n'empêche pas cet acte, mais plutôt ajoute à l'intensité de sa force, ainsi qu'il est dit au dixième livre de l'*Éthique* (ch. IV, n. 6; de S. Th., leç. 6). Les choses, en effet, que nous faisons avec plaisir, se font avec plus de soin et de persévérance. C'est la délectation étrangère à l'opération, qui constitue pour elle un obstacle. L'obstacle viendra parfois de l'attention contraire qui distrait. Dès là, en effet, que nous apportons plus d'attention à ce que nous faisons avec plaisir, ainsi qu'il a été dit, si nous sommes vivement sollicités sur un point il s'ensuit nécessairement que l'attention se portera avec moins d'élan sur un autre point. Parfois, l'obstacle viendra d'une réelle opposition. Et c'est ainsi que la délectation sensible contraire à la raison, trouble le sens de la prudence plus qu'elle ne trouble le sens ou la vue de l'intelligence spéculative ». Le texte d'Aristote cité par l'objection concluait en ce dernier sens.

La délectation est requise dans la béatitude, non sans doute à titre de principe formel ou essentiel, mais à titre de propriété et de couronnement inaliénable. Elle ne peut pas ne pas exister quand la béatitude existe. Il y aurait contradiction à supposer que quelqu'un possède la béatitude et qu'il ne jouit pas de cette béatitude qu'il possède. Celui qui possède la béatitude ne peut pas ne pas se reposer dans cette possession. Il lui est impossible de désirer un autre bien. Et c'est dans ce repos de tous ses désirs que consiste la joie ou la délectation. Mais qu'est-ce donc qui l'emporte, au point de vue de l'excellence, dans le bonheur : est-ce la vision, qui constitue l'essence de ce bonheur : ou est-ce la délectation, qui en est comme le couronnement et l'achèvement?

C'est ce nouveau point de doctrine que nous allons considérer à l'article suivant.

Article II.

Si, dans la béatitude, la vision l'emporte sur la délectation?

La seule position du présent article nous montre combien distincte, aux yeux de saint Thomas, est la question de l'essence de

la béatitude, de la question des compléments destinés à la parfaire. Ils ont donc grand tort ceux qui veulent faire entrer les actes de la volonté dans l'essence de la béatitude, sous le spécieux prétexte qu'on ne peut pas concevoir la béatitude sans ces sortes d'actes, ou même que la perfection apportée à la béatitude par ces sortes d'actes est une perfection plus achevée. Nous venons de voir comment saint Thomas affirme, plus que personne, qu'en effet, la béatitude ne saurait se concevoir sans la délectation de la volonté. Voyons ce qu'il pense du surcroît de perfection que cette délectation confère.

Trois objections veulent prouver que « la délectation l'emporte sur la vision dans la béatitude » — La première argue de ce que « *la délectation est la perfection de l'acte*, ainsi qu'il est dit au dixième livre de l'*Éthique* (ch. IV, n. 6-8; de saint Th., leç. 6). Or la perfection l'emporte sur ce qu'elle parfait. Donc la délectation l'emporte sur l'acte de l'intelligence qui est la vision ». — La seconde objection dit que « ce pour quoi une chose est désirée est préférable à cette chose. Or, les opérations sont désirées pour la délectation qu'on y trouve; aussi bien la nature a joint la délectation aux opérations requises pour la conservation de l'individu et de l'espèce, afin que ces sortes d'opérations ne fussent pas négligées parmi les vivants. Donc la délectation, dans la béatitude, est supérieure à l'acte de l'intelligence qui est la vision ». — La troisième objection remarque que « la vision répond à la foi, tandis que la délectation ou la fruition répond à la charité. Puis donc que la charité est supérieure à la foi, comme en témoigne l'Apôtre dans sa première épître *aux Corinthiens*, ch. XIII (v. 13), il s'ensuit que la délectation ou la fruition est supérieure à la vision ». — On reconnaîtra dans ces objections les arguments favoris des volontaristes.

L'argument *sed contra* dit simplement que « la cause l'emporte sur l'effet. Puis donc que la vision est cause de la délectation, il faut bien que la vision soit supérieure ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous prévient que « le point en question a été soulevé par Aristote au dixième livre de l'*Éthique* (ch. IV, n. 11; de S. Th., leç. 6), mais n'a pas été résolu par lui ». Ce simple fait nous prouve que la question est délicate.

Aussi bien ne devons-nous pas nous étonner de voir les volontaristes la résoudre dans le sens de la préférence donnée à la délectation. Saint Thomas lui-même, dans le commentaire sur le dixième livre de l'*Éthique* (leç. 6), tout en se prononçant en faveur de la vision, se contentait de dire *videtur : il semble*. Non pas que la solution fût pour lui douteuse; mais n'étudiant pas directement la question, il se contentait d'indiquer, en passant, dans quel sens on pouvait la résoudre. Ici, il est beaucoup plus explicite. « Si l'on y prend garde avec soin, déclare-t-il, il faut de toute nécessité, que l'opération de l'intelligence, appelée du nom de vision », dans la béatitude, « l'emporte sur la délectation », en telle sorte que la vision n'est pas ordonnée à la délectation comme à une fin plus excellente, mais, au contraire, c'est la délectation qui est ordonnée à la vision. « La raison en est que la délectation consiste dans un certain repos de la volonté », ainsi que nous l'avons déjà noté plusieurs fois. « Or, que la volonté se repose en une chose » et s'y fixe, arrêtant sur elle son mouvement naturel vers le bien, « c'est uniquement en raison du bien ou de la bonté de cette chose en laquelle elle se repose. Si donc la volonté se repose » et trouve sa satisfaction ou son plaisir, « en une opération donnée, c'est du bien que constitue cette opération, que procède ce repos de la volonté. On ne peut pas dire d'ailleurs que la volonté cherche ce bien qu'est l'opération, pour le repos qu'elle y trouve; car il s'ensuivrait que l'acte de la volonté serait sa fin, ce qui ne peut pas être, ainsi qu'il a été dit » (q. préc., art. 4). « Au surplus », s'il en était ainsi, observe saint Thomas, dans la *Somme contre les gentils*, liv. III, ch. XXVI, « si le mouvement qu'est toute inclination appétitive, était donné pour le repos de l'appétit, il eût été tout à fait inutile de le donner; l'appétit lui-même n'aurait plus aucune raison d'être. S'il est donné au sujet, c'est *pour que le sujet cherche et acquière son bien*. Tant que le bien n'est pas obtenu, l'appétit est en mouvement, il est sous le coup du désir; dès que le bien est obtenu, il s'arrête ou se fixe au repos, ce qui constitue précisément la délectation. L'acte de l'appétit n'est donc pas la fin du sujet. Il est tout entier en raison de la fin, pour l'acquérir tant qu'elle est absente; d'où il suit que lorsqu'elle est présente,

n'ayant plus rien à faire en vue de la fin, il se repose. Le repos ou la délectation est donc une simple conséquence de la fin obtenue : il n'est ni cette fin elle-même, ni la raison de cette fin ». « La volonté, dit ici saint Thomas, cherche le repos dans l'opération », non pas parce que le repos est son bien, mais « parce que l'opération est son bien »; d'où il suit, nous venons de le dire, que ce bien étant présent, la volonté en effet se repose et se délecte. — « Par conséquent, conclut saint Thomas, il est manifeste que le bien principal est l'opération elle-même en laquelle la volonté se repose et non pas le repos de la volonté en ce bien ».

L'*ad primum* répond que « la *délectation*, selon que le dit Aristote au même endroit, *parfait l'opération comme la beauté parfait la jeunesse;* laquelle beauté est une conséquence de la jeunesse », mais ne la constitue pas. « De même, la délectation est une certaine perfection qui accompagne la vision; mais elle n'est pas une perfection de la vision comme la constituant dans son être propre et spécifique ». — La perfection dont il s'agit est une perfection seconde, et surajoutée, ou accidentelle, qui suppose la chose déjà constituée dans son être spécifique. Or, si le sujet perfectible est pour la perfection destinée à le parfaire, comme le disait l'objection, c'est quand il s'agit de la perfection première; et, par exemple, nous dirons, dans ce sens, que la matière première est pour la forme substantielle. Quand il s'agit, au contraire, de la perfection seconde, c'est le sujet perfectible qui est la fin de cette perfection. Il en est la raison d'être. C'est pour lui que la perfection est recherchée et voulue, afin qu'elle l'orne et le décore. Ainsi en est-il de la vision et de la délectation [cf. commentaire sur *les Sentences*, liv IV, dist. 49, q. 3, art 4, q^{la} 3, ad 2um; et aussi, la *Somme contre les gentils*, liv. III ch. xxvi].

L'*ad secundum* fait observer que « la perception des sens ne va pas jusqu'à la raison commune de bien; elle n'atteint que ce bien particulier qui est le plaisir sensible » : pour l'appétit sensible, toute la raison de bien se limite à cette raison-là : il n'y a de bien que ce qui délecte. « Et voilà pourquoi, selon l'appétit sensible qui est dans les animaux, les opérations sont cherchées

pour le plaisir qu'elles donnent »; sans cette raison de bien qui les accompagne, elles n'auraient pas raison de bien pour l'appétit sensible. Il ne les cherche pas pour elles-mêmes, pour la raison de bien honnête qu'elles impliquent et qui le dépasse : ceci est le propre de la raison; les sens n'y atteignent pas. « Mais précisément l'intelligence a pour propriété de saisir la raison universelle de bien, dont la délectation ou le plaisir n'est qu'une conséquence ». L'intelligence est faite pour saisir les rapports des choses : elle voit donc que le plaisir ou la délectation n'a pas raison de cause, mais a raison d'effet. « Il s'ensuit que l'appétit intellectuel », qui suit la raison, « se proposera d'abord le bien plutôt que la délectation. Et de là vient que l'intelligence divine, qui a établi l'ordre de la nature, a mis le plaisir en vue de l'opération ». C'est parce qu'elle voulait que les animaux se portent à telles opérations qu'elle a mis à côté de ces opérations ce bien d'ordre sensible qui est le plaisir, afin qu'attirés par ce bien qui seul pouvait les mouvoir, les animaux vaquent à ces sortes d'opérations. « Mais, dit saint Thomas, en finissant, nous ne devons pas juger des choses dans l'ordre pur et simple, selon l'ordre de l'appétit sensible », qui n'est qu'un ordre particulier; « nous devons en juger selon l'ordre de l'appétit intellectuel ». — Au fond, tous ceux qui exaltent si haut la délectation de la volonté, au détriment du bien rationnel, jugent de l'ordre des choses, pris d'une façon pure et simple, selon l'ordre très inférieur qui est l'ordre des choses sensibles.

L'*ad tertium* dit que « la charité ne cherche pas le bien qu'elle aime pour le plaisir qu'elle y trouve; mais c'est là, pour elle, une simple conséquence, qu'elle se délecte dans le bien qu'elle aime, quand elle le possède. D'où il suit que ce n'est pas la délectation qui correspond à la charité, à titre de fin, mais plutôt la vision, qui est ce par quoi la fin est rendue présente pour elle ».

De la vision et de la délectation, toutes deux requises pour la perfection de la béatitude, c'est la vision qui constitue la béatitude dans sa perfection première et essentielle. La dé-

lectation n'est qu'une perfection seconde, une perfection surajoutée, une conséquence nécessaire, une propriété inaliénable, destinée à parfaire et à orner la béatitude, un peu comme l'accident s'ajoute à la substance. Nous pouvons entendre en ce sens la belle constitution du pape Benoît XII (29 janvier 1336), définissant que les âmes des défunts, quand elles sont purifiées de toute souillure, sont reçues dans le Paradis du ciel, où elles voient la divine Essence, d'une vision intuitive et faciale, sans l'entremise d'aucune créature ayant raison d'objet vu, mais la divine Essence se montrant à elles d'une façon immédiate, clairement et ouvertement; et que, *voyant ainsi cette divine Essence, elles en jouissent, trouvant, dans cette vision et cette fruition, leur béatitude, leur vie et leur repos éternels* ».

Il n'y a pas que la délectation qui soit requise du côté de la volonté, pour la béatitude. On parle aussi communément de la compréhension; et nous verrons, plus tard, quand il s'agira de l'état du bienheureux dans le ciel [cf. le Supplément, q. 95, art. 5], qu'en effet la compréhension est l'une des trois dots de l'âme bienheureuse. — Nous devons examiner ici, maintenant, ce qu'il en est de cette compréhension.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si pour la béatitude est requise la compréhension?

Trois objections veulent prouver que « pour la béatitude n'est pas requise la compréhension ». — La première est une parole de « saint Augustin », qui « dit, dans son livre *à Pauline, sur la vision de Dieu* (ou plutôt *des Paroles de l'Évangile*, disc. cxvii) : *Atteindre Dieu par l'esprit, c'est une grande béatitude; le comprendre est chose impossible*. Donc on a la béatitude sans la compréhension ». — La seconde objection remarque que « la béatitude est le bien parfait de l'homme en raison de sa partie intellective où ne se trouvent pas d'autres puissances que l'intel-

ligence et la volonté, ainsi qu'il a été dit dans la *Première Partie* (q. 79 et suiv.). Or, l'intelligence est suffisamment parfaite par la vision de Dieu; la volonté, par la délectation en Lui. Donc il n'y a pas à parler de la compréhension, comme d'une troisième chose ». — La troisième objection insiste dans le même sens. « La béatitude, dit-elle, consiste dans l'opération. D'autre part, l'opération se spécifie ou se détermine en raison de l'objet. Puis donc qu'il n'y a que deux sortes d'objets généraux, savoir le vrai et le bien, que le vrai correspond à la vision, et le bien à la délectation, il ne se peut pas qu'une troisième chose, la compréhension, soit encore requise ».

L'argument *sed contra* est le mot de « l'Apôtre » saint Paul, qui « dit, dans sa première épître *aux Corinthiens*, ch. IX (v. 24) : *Courez de telle sorte que vous arriviez à la compréhension*. Or, la course spirituelle se termine à la béatitude; d'où l'Apôtre dit encore, dans sa seconde épître *à Timothée, chap. dernier* (v. 7-8) : *J'ai livré le bon combat, j'ai achevé ma course, j'ai conservé la foi; il ne me reste plus qu'à recevoir la couronne de la justice*. Donc la compréhension est requise pour la béatitude ».

Au corps de l'article, saint Thomas part de ce principe, que « la béatitude consistant dans l'obtention de la fin dernière, ce qui est requis pour la béatitude doit être considéré d'après l'ordre de l'homme à sa fin. Or, l'homme est ordonné à la fin propre aux êtres intellectuels, en partie par son intelligence et en partie par sa volonté. Par son intelligence, en tant que dans l'intelligence préexiste une certaine connaissance imparfaite de la fin »; sans cela, en effet, l'homme ne pourrait pas s'ordonner à cette fin d'un mouvement libre et personnel. « Mais il y est ordonné aussi par sa volonté; et cela, d'une double manière. D'abord, par l'amour, qui est le premier mouvement de la volonté vers son objet. Ensuite, par un rapport réel de l'être qui aime à l'objet aimé. Ce rapport peut être d'une triple sorte. Tantôt, en effet, l'objet aimé est présent à celui qui l'aime; et dans ce cas, ce dernier ne le cherche plus. Tantôt il est absent, et, de plus, absolument impossible à obtenir : dans ce cas, non plus, celui qui l'aime ne le cherche pas. Tantôt il peut être obtenu, mais il se trouve placé au-dessus du

pouvoir actuel de celui qui l'aime, en telle sorte qu'il ne peut pas être obtenu tout de suite. Dans ce cas, nous avons le rapport de l'être qui espère à l'objet de son espoir. Ce dernier rapport est le seul qui amène à rechercher la fin ». — Voilà donc la triple manière dont l'homme peut se trouver ordonné à sa fin dernière qui est la béatitude : d'abord, par son intelligence *qui connaît cette fin, d'une connaissance imparfaite;* puis, par la volonté *qui aime cette fin,* et *qui, espérant l'obtenir, est en mouvement vers elle.* — « A ces trois modes se trouvera quelque chose de correspondant dans la béatitude elle-même. Car la connaissance parfaite de la fin » ou la vision « correspondra à la connaissance imparfaite; la présence de la fin constituée », précisément par le fait de la vision, « correspondra au rapport qui était celui de l'espérance; et la délectation dans la fin rendue présente » par ce même acte de vision, « sera la suite de la dilection, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 2, ad. 3um). — Il est donc nécessaire que ces trois choses se trouvent dans la béatitude : savoir, la vision, qui est la connaissance parfaite de la fin intelligible; la compréhension, qui implique » comme la sensation de « la présence de la fin; la délectation ou la fruition, qui est le repos de l'être aimant dans la chose aimée ».

L'*ad primum* fait observer que « la compréhension se dit d'une double manière. — D'abord, au sens de l'inclusion de la chose comprise en celui qui la comprend; et, de cette manière, tout ce qui est compris par un être fini est fini lui-même. D'où il suit que Dieu ne peut être compris de la sorte par aucune intelligence créée ». Il n'est compris ainsi que par Lui-même. — « En un autre sens, la compréhension signifie simplement le fait de *tenir* ou de posséder une chose actuellement présente; c'est ainsi que celui qui poursuit quelqu'un est dit le comprendre » (en français, le mot comprendre n'a pas cette acception, qui est pourtant bien celle du mot latin *comprehendere;* nous devrions dire plutôt *prendre* ou mieux *saisir*) « quand il le le tient. C'est de cette manière que la compréhension est requise pour la béatitude ». Ici, en effet, nous l'avons dit, la compréhension ne signifie rien autre chose que la présence de

la fin. Elle ne signifie même pas le fait de *prendre* ou de *saisir* la fin, comme le mot pourrait induire à le croire. Non, ceci est le propre, non pas de la volonté à laquelle appartient la compréhension, mais de l'intelligence. C'est l'intelligence qui saisit l'objet du bonheur, et, en le saisissant, le rend présent à la volonté dont le propre était de mouvoir tout l'être humain à la recherche de cet objet. Mais, précisément parce que c'était la volonté qui mouvait tout l'être humain à la recherche de cet objet, c'est à elle qu'il appartiendra de percevoir, en quelque sorte, ou plutôt de *ressentir* qu'en effet l'objet est présent et qu'il n'y a plus à le chercher. C'est en ce sens que nous parlons de compréhension quand nous attribuons la compréhension à la volonté. Et, on le voit, ce mot équivaut à ce que nous pourrions appeler la conscience de la présence de la fin jusque-là cherchée, en entendant par conscience le sentiment ou la sensation intime d'une perception. Mais tous ces mots sont encore imparfaits; et nous n'en trouvons pas d'adéquat ni même d'approprié pour traduire ce *rapport de l'être aimant qui cherchait, à la chose aimée qu'il cherchait, quand cette chose est là présente pour lui*, rapport qui n'est pas encore celui de la jouissance ou du plaisir, mais qui est présupposé à cet autre rapport.

L'*ad secundum* répond tout à fait dans le sens que nous venons de préciser. « De même, dit saint Thomas, qu'à la volonté appartiennent l'espérance et l'amour, car c'est au même principe qu'il appartient d'aimer une chose et de tendre vers cette chose quand on ne l'a pas encore; de même aussi à la volonté appartiendront la compréhension (au sens expliqué) et la délectation, parce que c'est au même principe qu'il appartient d'avoir » ou de ne plus chercher « une chose et de se reposer en elle ».

L'*ad tertium* est plus explicite encore. « La compréhension, dit-il, n'est pas une opération nouvelle distincte de la vision; elle est un certain rapport à la fin maintenant possédée »; lequel rapport est causé par l'acte de vision, mais se trouve subjecté dans la volonté, puisque c'est la volonté qui mouvait à chercher. C'est par l'intelligence que le bienheureux possède son bonheur; mais c'est par la volonté qu'il sent, si l'on peut ainsi

dire, qu'il le possède et n'a plus à le chercher. « Aussi bien la vision elle-même ou la chose vue en tant qu'elle est maintenant présente » par cet acte même de vision, « est l'objet de la compréhension ». C'est elle qui constitue cette présence que sent le bienheureux et dont il jouit conséquemment dans sa volonté.

Le sentiment de la présence du bonheur, en effet, faisant suite à la recherche de ce bonheur quand on ne l'avait pas encore, voilà ce que nous appelons du nom de compréhension et que nous requérons, du côté de la volonté, en même temps que la fruition du bonheur présent, pour la raison complète et parfaite de cette béatitude — Devons-nous requérir aussi, toujours du côté de la volonté, ce que nous appellerons la rectitude parfaite et inamissible ou l'impeccabilité absolue?

C'est ce que nous allons considérer maintenant; et tel est l'objet de l'article suivant.

Article IV.

Si pour la béatitude est requise la rectitude de la volonté?

Trois objections veulent prouver que « la rectitude de la volonté n'est pas requise pour la béatitude ». — La première arguë de ce que la béatitude consiste essentiellement dans l'acte de l'intelligence, ainsi qu'il a été dit (q. 3, art. 4). Or, pour l'acte parfait de l'intelligence n'est pas requise la rectitude de la volonté qui fait dire que les hommes sont purs. En effet, saint Augustin dit, au livre des *Rétractations* (liv. I ch. IV) : *Je n'approuve pas ce que j'ai dit dans une prière : Dieu, qui avez voulu que seuls les purs sachent le vrai. On pourrait répondre, en effet, que beaucoup qui ne sont pas des purs connaissent aussi beaucoup de choses vraies.* Donc la rectitude de la volonté n'est pas requise pour la béatitude ». — La seconde objection remarque que « ce qui précède ne dépend pas de ce qui suit. Or, l'opération de l'intelligence est antérieure à l'opération de la volonté. Donc la béatitude, qui consiste dans l'acte parfait de l'intelligence, ne dépend pas de la rectitude de la volonté ». —

La troisième objection observe que « ce qui est ordonné à quelque chose comme à sa fin, n'est plus nécessaire quand cette fin est obtenue, comme, par exemple, le navire, après qu'on est arrivé au port. Or, la rectitude de la volonté, qui est le fruit de la vertu, est ordonnée à la béatitude comme à sa fin. Donc, une fois la béatitude obtenue, cette rectitude n'est plus nécessaire ».

L'argument *sed contra* est un double texte de l'Écriture. « Il est dit, en saint Matthieu, ch. v (v. 8) : *Bienheureux les purs de cœur, parce qu'ils verront Dieu.* Et, dans l'Épître *aux Hébreux*, ch. XII (v. 14) : *Recherchez la paix avec tous, et la sainteté, sans laquelle personne ne verra Dieu* ». — Ce double texte nous montre que la question actuelle est du domaine de la foi. Il est de foi que pour voir Dieu, c'est-à-dire pour avoir le bonheur parfait, il faut que le cœur de l'homme soit pur ou que sa volonté soit droite.

Au corps de l'article, saint Thomas nous explique que « la rectitude de la volonté est requise pour la béatitude, à titre de disposition préalable et à titre de propriété concomitante. — A titre de disposition préalable. Car la rectitude de la volonté est constituée par l'ordre légitime à la fin dernière » : la volonté sera dite droite, quand elle sera ce qu'elle doit être par rapport à la fin dernière, voulant sa vraie fin dernière, et ordonnant tout à cette fin ainsi voulue. La volonté est donc selon tout elle-même dépendante de la fin. « Or, la fin est à ce qui » dépend d'elle ou « lui est ordonné, ce que la forme est à la matière. De même donc que la matière ne peut pas recevoir la forme, si elle ne se trouve dans la disposition voulue par rapport à cette forme, de même rien ne peut atteindre la fin s'il ne lui est ordonné comme il convient. Par conséquent, nul ne peut arriver à la béatitude, s'il n'a sa volonté droite ». La volonté, selon tout elle-même, dit ordre à la fin comme la puissance à l'acte; or, l'acte ne peut être reçu que dans une puissance proportionnée; il s'ensuit, et c'est de toute évidence, que sans la droiture de la volonté, nul ne peut recevoir ou atteindre la béatitude.

Mais nous avons dit aussi que « la droiture de la volonté est requise à titre de propriété concomitante dans la béatitude »; et cela veut dire qu'il est impossible que la volonté de celui qui

possède la béatitude ne soit pas, du même coup et par le seul fait de cette possession, une volonté droite. « C'est qu'en effet, ainsi qu'il a été dit (q. 3, art. 8), la béatitude dernière consiste dans la vision de l'Essence divine, qui est l'essence même de la Bonté. Par suite, la volonté de celui qui voit l'essence de Dieu, aime nécessairement tout ce qu'il aime sous le rapport que tout cela dit à Dieu, comme la volonté de celui qui ne voit pas l'Essence divine aime nécessairement tout ce qu'il aime sous la raison commune de bien qu'il connaît ». Dieu vu dans son essence, joue, par rapport à la volonté, exactement le même rôle que joue maintenant la raison de bien. Or, il est impossible que la volonté veuille quelque chose si ce n'est sous la raison de bien. Il sera donc impossible que la volonté de celui qui voit Dieu veuille quelque chose si ce n'est sous la raison de Dieu. « Et précisément », vouloir toutes choses sous la raison de Dieu, « c'est cela même qui fait la volonté droite ».

« Il est donc manifeste, conclut saint Thomas, que la béatitude ne peut pas être sans que la volonté soit droite ».

Dans les *Questions disputées, de la Vérité*, q. 24, art. 8, saint Thomas faisait remarquer qu' « au sujet de la question actuelle, Origène (*Periarchon*, liv. I, ch. V; et liv. II, ch. III) était tombé dans l'erreur. Il voulait que le libre arbitre de la créature ne fût jamais confirmé dans le bien, non pas même dans les bienheureux, à la seule exception du Christ en raison de l'union au Verbe. Cette erreur l'amenait à dire que la béatitude des saints et des anges n'était pas éternelle, mais qu'elle devait finir un jour; d'où il suivait qu'elle n'était plus la vraie béatitude, dont le propre est d'impliquer essentiellement l'immutabilité et la sécurité. Aussi bien, disait saint Thomas, à cause de cet inconvénient qui en est la suite », et dont nous reparlerons nous-même à l'article 4 de la question suivante, « cette opinion d'Origène doit être absolument rejetée ». Puis, le saint Docteur ajoutait : « c'est pourquoi nous devons dire purement et simplement que le libre arbitre peut être confirmé dans le bien ».

Et il en donnait cette belle démonstration :

« Si le libre arbitre de la créature ne peut pas naturellement être confirmé dans le bien, c'est que la créature n'a pas en elle-

même, dans sa nature, la raison de bien parfait et absolu, mais seulement la raison d'un certain bien particulier. Toutefois, le bien parfait et absolu existe; et c'est Dieu, à qui le libre arbitre est uni par la grâce. Si donc cette union devient parfaite, en telle sorte que Dieu Lui-même soit pour le libre arbitre toute sa raison d'agir, le libre arbitre ne pourra plus s'infléchir vers le mal. Et c'est précisément ce qui arrive en quelques-uns, surtout dans les bienheureux. La volonté, en effet, tend naturellement au bien comme à son objet; que si parfois elle tend au mal, ce n'est que parce que le mal lui est présenté sous une certaine raison de bien; le mal, en effet, est en dehors de la volonté, comme le dit saint Denys au ch. IV des *Noms Divins*. Par conséquent, le mal ne peut pas se trouver dans le mouvement de la volonté, en ce sens que la volonté le veuille, si ne préexiste, dans la faculté de connaître, un certain défaut qui fait que le mal est présenté à la volonté comme un bien. Ce défaut dans la raison se peut produire d'une double manière : ou par la raison elle-même; ou par une cause extrinsèque. — Par la raison elle-même; car, si elle a naturellement et immuablement, sans erreur possible, la connaissance du bien en général, soit du bien qui est la fin, soit du bien qui est ordonné à cette fin; elle n'a pas », d'une façon naturelle et immuable, « la connaissance du bien en particulier », qui constitue la vraie fin ou le vrai moyen d'atteindre la fin; « ici, la raison peut errer, estimant être la fin ce qui ne l'est pas, ou servir à atteindre la fin ce qui en réalité en éloigne. De là vient que la volonté se porte naturellement au bien qui est la fin, c'est-à-dire à la félicité en général, et aussi au bien sous sa raison d'utile, car tout homme cherche naturellement ce qui lui est utile », et en cela il n'y a jamais de mal possible; « mais, quand il s'agit de vouloir telle ou telle fin ou de choisir tel ou tel moyen qui soit utile, c'est là que le péché de la volonté intervient. — Par le fait d'une cause extrinsèque, la raison peut se trouver en défaut, lorsque les puissances inférieures se portant vers quelque objet, d'un mouvement intense, l'acte de la raison en est intercepté de telle sorte qu'elle ne propose plus son jugement à la volonté avec limpidité et fermeté; comme si quelqu'un sachant parfaitement qu'il faut garder la chasteté, recherche

cependant le contraire de cette vertu, sous le coup de la convoitise, parce que le jugement de la raison est en quelque sorte lié par cette convoitise. — Or, précisément, l'un et l'autre de ces défauts disparaissent totalement dans les bienheureux, en raison de leur union avec Dieu. Leur vue de la divine Essence, en effet, leur fait connaître Dieu comme la fin suprême qu'ils doivent aimer par-dessus tout; ils connaissent aussi tout ce qui unit à Lui ou ce qui en sépare, dans le détail; car ils connaissent Dieu non pas seulement en Lui-même, mais aussi selon qu'Il est la raison de toutes choses. Et cette claire vue donne à la partie supérieure une telle vigueur que dans les puissances inférieures aucun mouvement ne peut surgir sinon selon la règle de la raison. — De même donc que maintenant nous voulons sans défaillance possible le bien en général, de même les âmes des bienheureux veulent d'une façon concrète, sans défaillance possible, ce qui est le vrai bien ».

Cette impossibilité de défaillance dans la volonté du vrai bien pour les bienheureux, se doit entendre de la façon la plus essentielle et la plus absolue. Il y aurait contradiction à supposer une volonté en présence de la vue de Dieu, ne le voulant pas, soit pour vouloir autre chose, soit pour ne rien vouloir même momentanément. La volonté, en effet, ne peut rien vouloir si ce n'est sous la raison de bien. Or, pour celui qui voit Dieu, cette vue de Dieu est la raison même de bien. Dès lors, il est impossible, tant qu'il reste sous le coup de cette vue, qu'il ne la veuille pas ou qu'il veuille autre chose. Aucun doute n'est raisonnablement possible là-dessus, comme l'observe très nettement Capréolus (nouvelle édition Paban-Pègues, tome III, p. 440 et suiv.), et comme saint Thomas nous le dira expressément lui-même à l'article 4 de la question suivante.

L'*ad primum* fait observer que « saint Augustin parle de la connaissance du vrai qui n'est pas l'essence même de la Bonté ».

L'*ad secundum* précise que « tout acte de la volonté est précédé par quelque acte de l'intelligence »; car la volonté ne peut se porter sur rien que l'intelligence ne le lui ait montré sous la raison de bien; « mais il est cependant tel acte de la volonté qui précède tel acte de l'intelligence. La volonté, en effet, tend à

l'acte dernier de l'intelligence qui est la béatitude » : elle précède cet acte, et le tenant pour un bien, pour le vrai bien, pour le bien suprême de l'homme, elle meut tout ce qui est dans l'homme à la recherche et à la conquête de ce bien. « C'est pour cela que l'inclination droite de la volonté est prérequise pour la béatitude; comme le mouvement droit de la flèche pour la percussion du but ».

L'*ad tertium* répond que « ce n'est pas tout ce qui est ordonné à la fin, qui disparaît quand la fin est obtenue; c'est seulement ce qui a raison d'imperfection, comme le mouvement : et voilà pourquoi ce qui sert pour le mouvement n'a plus de raison d'être quand on est arrivé au terme. Mais l'ordre voulu à la vraie fin est toujours nécessaire ».

Le bienheureux possédant pleinement l'objet de son bonheur et jouissant de cette possession, est, du même coup, à l'abri de toute défaillance morale ou de tout péché. Il est absolument impeccable. Il est confirmé dans le bien. Il ne peut pas ne pas aimer Dieu par-dessus tout, et toutes choses, en vue, ou, si l'on peut ainsi s'exprimer, sous la raison même de Dieu. Il n'y a donc pas à imaginer une séparation possible entre la perfection physique du bienheureux et sa perfection morale, à l'effet d'établir pour celle-ci une suprématie quelconque, ainsi que nous l'avons déjà noté à propos de l'article 4 de la question précédente. La perfection morale la plus absolue n'est qu'une conséquence de la perfection physique, dans le bienheureux arrivé au terme de sa béatitude parfaite. — Fruition, compréhension, rectitude, tels sont les trois apanages de la volonté dans l'état béatifique. — Mais il n'y a pas que la volonté à considérer, en plus de l'intelligence, dans l'homme. Il y a aussi le corps. Et nous devons nous demander ce qu'il en sera de lui dans la béatitude : y aura-t-il une part? quelle sera cette part? — Tels sont les deux points que nous devons maintenant examiner. — Et, d'abord, si le corps aura quelque part dans la béatitude?

C'est l'objet de l'article suivant.

Article V.

Si pour la béatitude de l'homme est requis le corps?

Nous avons ici un très bel article et qui doit être soigneusement noté; car il fait éclater en pleine lumière la divine transcendance de l'enseignement catholique, en même temps que son côté si excellemment humain. A eux seuls, de tels articles sont une apologie de notre foi.

Six objections veulent prouver que « le corps est requis pour la béatitude », en telle manière que sans lui la béatitude ne peut pas exister. — La première objection est que « la perfection de la vertu et de la grâce présuppose la perfection de la nature. Or, la béatitude est la perfection de la vertu et de la grâce. D'autre part, l'âme sans le corps n'a pas sa perfection de nature; car elle fait naturellement partie de la nature humaine, et toute partie est imparfaite quand elle est séparée de son tout. Donc l'âme sans le corps ne peut pas être bienheureuse ». — La seconde objection rappelle que « la béatitude est une certaine opération parfaite, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 3, art. 2, 5). Or, l'opération parfaite suit l'être parfait; car rien n'agit que dans la mesure de son être actuel. Puis donc que l'âme n'a pas son être parfait, quand elle est séparée du corps, pas plus qu'aucune partie qui n'est pas dans le tout, il semble que l'âme sans le corps ne peut pas être bienheureuse ». — La troisième objection remarque que « la béatitude est la perfection de l'homme. Or, l'âme sans le corps n'est pas l'homme. Donc la béatitude ne peut pas être dans l'âme sans le corps ». — La quatrième objection en appelle à « Aristote », qui, « au septième livre de l'*Éthique* (ch. XIII, n. 2; de S. Th. leç. 13) dit que *l'opération de la félicité*, dans laquelle consiste la béatitude, *n'a pas d'empêchement*. Or, l'opération de l'âme séparée se trouve empêchée; car, selon que s'exprime saint Augustin au douzième livre du *Commentaire littéral de la* Genèse (ch. XXXV), en elle se trouve un certain désir naturel d'administrer le corps, lequel désir la retarde en quelque sorte et ne lui permet pas de se porter de tout son mouvement vers ce ciel

suprême, c'est-à-dire vers la vision de la divine Essence. Donc l'âme sans le corps ne peut pas être bienheureuse ». — La cinquième objection dit que « la béatitude est le bien complet qui apaise tous les désirs. Or cela ne convient pas à l'âme séparée; car elle continue de désirer son union avec le corps, ainsi que le dit saint Augustin (à l'endroit précité). Donc l'âme séparée du corps n'est pas bienheureuse ». — La sixième objection s'appuie sur ce que « l'homme, dans la béatitude, sera l'égal des anges. Or, l'âme sans le corps n'est pas l'égale des anges, ainsi que le dit encore saint Augustin (au même endroit). Donc elle n'est pas bienheureuse ». — Nul ne méconnaîtra le caractère très intéressant et particulièrement spécieux ou même délicat des objections que nous venons de lire. Nous n'en lirons qu'avec plus de soin les réponses que leur fera saint Thomas.

L'argument *sed contra* se contente de rappeler qu' « il est dit dans l'*Apocalypse*, ch. XIV (v. 13 : *Bienheureux les morts qui meurent dans le Seigneur* ». — Le texte ne pouvait être mieux choisi.

Au corps de l'article, saint Thomas commence par nous avertir, de nouveau, qu' « il est deux sortes de béatitudes : l'une, imparfaite, et que nous avons durant la vie présente; l'autre, parfaite, qui consiste dans la vision de Dieu. — Il est manifeste, poursuit saint Thomas, que pour la béatitude de la vie présente, le corps est requis de toute nécessité »; et quand nous parlons ainsi, nous ne parlons pas de la fausse béatitude, cherchée par les voluptueux dans les plaisirs du corps, où le corps est requis de toute évidence; nous parlons de la béatitude au sens noble et élevé du mot, et selon qu'en effet elle convient à l'homme, être raisonnable. « La béatitude », même « dans cette vie », si nous l'entendons comme il la faut entendre, « est l'opération de l'intelligence soit spéculative, soit pratique », comme Aristote lui-même, tout païen qu'il était, l'enseignait. « Or, l'opération de l'intelligence en cette vie, ne peut exister sans les représentations de l'imagination qui ne se trouvent que dans un organe corporel, ainsi que nous l'avons établi dans la *Première Partie* (q. 84, art. 6-7). Il s'ensuit que la béatitude, telle que nous pouvons l'avoir en cette vie, dépend d'une certaine manière du corps ».

« Au sujet de la béatitude parfaite qui consiste dans la vision de Dieu, d'aucuns ont voulu qu'elle ne puisse être accordée à l'âme tant que cette dernière existe séparée du corps; et ils ont dit que les âmes des saints, séparées de leurs corps, ne parviendraient à cette béatitude qu'au jour du jugement, quand elles auraient repris le corps qui est le leur ». Dans le quatrième livre de la *Somme contre les gentils*, ch. XCL, saint Thomas donnait ce sentiment comme étant celui de « certains grecs », qui, pour ce motif d'ailleurs, niaient le purgatoire : toutes les âmes des défunts demeuraient dans l'expectative, attendant jusqu'au jugement la rétribution finale, qu'il s'agît du châtiment dans l'enfer ou de la récompense dans le ciel. Cette erreur fut en partie celle des millénaristes. Quelques années après saint Thomas, celui-là même qui devait canoniser notre saint Docteur, le pape Jean XXII, parlant, non pas comme Pontife, *ex cathedra*, mais à titre de docteur privé, témoignait certaines hésitations sur la question actuelle et semblait pencher vers la doctrine soutenue par les grecs dont parlait saint Thomas dans la *Somme contre les gentils* [cf. Billuart, digression historique sur ce sujet]. La question fut tranchée définitivement par le successeur de Jean XXII, le pape Benoît XII, dans sa constitution *Benedictus Deus*, du 29 janvier 1336. Il définit, en vertu de l'autorité apostolique, et pour toujours, que « selon la commune ordination de Dieu, les âmes de tous les saints qui avaient quitté ce monde avant la Passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et aussi celles des saint apôtres, des martyrs, des confesseurs, des vierges et des autres fidèles morts après avoir reçu le saint baptême du Christ, en qui ne se trouve aucune souillure à expier au moment de leur mort, ou en qui ne se trouvera aucune souillure quand il en est qui mourront à l'avenir, ou, si quelque souillure s'y trouvait ou s'y trouvera, après que ces âmes en auront été purifiées; de même les âmes des enfants régénérés ou qui seront régénérés par le même baptême du Christ, morts avant l'usage de leur libre arbitre, tout de suite après leur mort, ou après leur purification s'il en est qui aient eu besoin d'être purifiées, même avant de reprendre leurs corps et avant le jugement général, depuis l'ascension du Sauveur, Notre-Seigneur Jésus-

Christ au ciel, sont et seront dans le ciel, le royaume des cieux et le paradis céleste avec le Christ, réunies à la compagnie des saints Anges, jouissant de la vision intuite et faciale de l'Essence divine ».

Déjà saint Thomas faisait remarquer que « le sentiment contraire était convaincu d'erreur par l'autorité et par la raison. — Par l'autorité, car l'Apôtre dit dans sa seconde épître *aux Corinthiens*, ch. v (v. 6) : *Aussi longtemps que nous sommes dans le corps, nous nous trouvons loin du Seigneur;* et assignant la condition de cet éloignement, il ajoute : *Nous marchons, en effet, par la foi et non par la vue.* D'où il ressort manifestement que quiconque marche par la foi et non par la vue, n'ayant pas la vision de l'Essence divine, celui-là n'est pas encore présent à Dieu. Or, les âmes des saints, séparées de leurs corps, sont présentes à Dieu. L'Apôtre ajoute, en effet : *Dans cette assurance, nous aimons mieux quitter ce corps et être présent au Seigneur.* Par conséquent, il est manifeste que les âmes des saints, séparées de leur corps, marchent par l'aspect, ayant la vue de l'Essence de Dieu, où se trouve la vraie béatitude ».

« Mais la raison aussi », poursuit saint Thomas, « nous montre la même chose »; savoir que pour jouir de la béatitude parfaite qui consiste dans la vision de Dieu, il n'est pas requis d'avoir le corps. « L'intelligence, en effet, n'a besoin du corps pour son opération, qu'à cause des images sensibles dans lesquelles elle contemple la vérité intelligible, ainsi qu'il a été dit dans la *Première Partie* (q. 84, art. 7). D'autre part, il est manifeste que la divine Essence ne peut pas être vue par les images venues des sens. Puis donc que c'est dans la vision de l'Essence divine que consiste la béatitude parfaite de l'homme, il s'ensuit que la béatitude parfaite de l'homme ne dépend pas du corps. Et, par suite, l'âme peut être heureuse sans le corps ».

Ceux-là donc qui voudraient tenir le corps pour indispensable à l'âme, dans la béatitude, en telle sorte que sans lui elle ne pût pas jouir de ce qui constitue sa béatitude essentielle, ceux-là seraient dans l'erreur. Toutefois, il y a une part considérable de vérité, et qui doit être notée soigneusement, parce qu'elle est profondément humaine, dans l'affirmation qui consiste à dire

que le corps est requis pour la béatitude parfaite de l'homme, en telle sorte que l'âme sans le corps, ne peut pas être totalement et pleinement ou parfaitement heureuse, au sens absolu de ces mots. Pour bien entendre comment ces deux propositions s'harmonisent, « il faut savoir, nous dit saint Thomas, qu'une chose peut appartenir à la perfection d'une autre chose à un double titre. D'abord, comme servant à constituer l'essence de cette chose; et c'est ainsi que l'âme est requise pour la perfection de l'homme. D'une autre manière, une chose peut être requise pour la perfection d'une autre, parce qu'elle concourt à la perfection de son être; c'est ainsi que la beauté du corps et la rapidité de l'intuition appartiennent à la perfection de l'homme. Or, bien que le corps ne rentre pas dans la perfection de la béatitude humaine au premier sens, il y rentre cependant au second. C'est qu'en effet, l'opération dépendant de la nature de l'être, plus l'âme sera parfaite dans sa nature, plus elle aura parfaite son opération en laquelle la béatitude consiste. Aussi bien saint Augustin, au douzième livre du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. XXXV), après s'être demandé *si aux esprits des défunts qui n'ont pas leur corps, cette béatitude souveraine peut être accordée*, répond qu'*ils ne peuvent pas voir l'incommutable substance comme les anges la voient, soit pour toute autre raison plus cachée, soit parce que en ces sortes d'âmes se trouve un certain désir naturel d'administrer leur corps* ». La seconde conclusion que nous venons d'établir et le texte de saint Augustin qui l'appuie, nous apparaîtront mieux après la lecture des réponses aux objections.

L'*ad primum* fait observer que « la béatitude est la perfection de l'âme, du côté de l'intelligence, par où l'âme s'élève au-dessus des organes corporels; et non pas selon que l'âme est la forme naturelle du corps. Il s'ensuit que l'âme garde sa perfection de nature à laquelle est proportionné la béatitude, bien qu'elle ne garde pas la perfection de nature qu'elle a en tant que forme du corps ».

L'*ad secundum* précise un point de doctrine d'importance extrême et qui doit être soigneusement retenue. « L'âme, dit saint Thomas, n'a pas à l'être le même rapport que les autres

parties », quand il s'agit d'un tout quelconque. « L'être du tout, en effet », ordinairement, « n'est l'être d'aucune de ses parties. Et de là vient que l'être de la partie est entièrement détruit avec la destruction du tout, comme il en est des parties de l'animal quand l'animal est détruit; ou, si les parties demeurent, elles n'ont plus le même être, comme il en est de la partie d'une ligne qui n'a plus l'être qu'avait la ligne entière. Pour l'âme humaine, au contraire, elle retient l'être » même « du composé, quand le corps est détruit; et cela, parce qu'il n'y a qu'un même être pour la forme et la matière, lequel être est celui du composé, or, l'âme subsiste dans son être », c'est-à-dire que l'être qu'elle a et qu'elle communique au corps, et qui est l'être du composé tout entier, ne dépend pas de son union avec le corps : il lui appartient en propre, « ainsi que nous l'avons montré dans la *Première Partie* (q. 75, art. 2; q. 76, art 1, et 4). Il suit de là que même séparée du corps, l'âme humaine a son être parfait et peut avoir son opération parfaite, bien qu'elle n'ait pas », à elle seule, « la nature parfaite de l'espèce » : à elle seule, elle n'est pas tout l'homme, mais elle garde tout son être qui était d'ailleurs et qui sera de nouveau l'être de tout l'homme, quand il sera de nouveau communiqué au corps pour reconstituer l'homme tout entier.

L'*ad tertium* répond à la difficulté résultant de ce que l'âme n'est pas tout l'homme. C'est vrai. Mais « la béatitude appartient à l'homme en raison de son intelligence. Par conséquent, l'intelligence demeurant, la béatitude peut appartenir à l'homme. C'est ainsi, remarque saint Thomas, apportant un exemple qui était souvent cité de son temps, que les dents de l'Éthiopien peuvent continuer d'être blanches, même après qu'elles ont été arrachées »; et donc, ce qui était blanc, de l'Éthiopien, demeure toujours blanc, même quand cela n'est plus dans l'Éthiopien, en tant que tel; « car c'était en raison de ses dents que l'Éthiopien était appelé blanc »; de même pour l'homme : parce que le bonheur lui convient en raison de son intelligence, ce qui demeure de lui pourra vraiment être dit posséder le bonheur.

L'*ad quartum* et les deux autres réponses qui vont suivre complètent la doctrine indiquée à la fin du corps de l'article. « Une

chose, dit saint Thomas, peut être empêchée par une autre de deux façons. Ou bien par mode de contrariété, comme, par exemple, le froid empêche l'action du chaud; et un tel mode d'empêcher l'acte répugne à la félicité. Ou bien par mode d'un certain manque, en ce sens que la chose empêchée n'a pas tout ce qui est requis pour sa pleine et absolue perfection : ce mode d'empêcher l'acte ne répugne pas à la félicité », qui peut exister malgré cela, et exister même parfaite dans son être essentiel; « cela répugne seulement à la pleine et absolue perfection de la félicité », c'est-à-dire que tant que cet empêchement durera, la béatitude n'aura pas tout l'achèvement de perfection qu'elle est appelée à avoir. « C'est en ce sens que la séparation du corps est dite retarder l'âme pour qu'elle ne se porte pas selon tout son élan vers la vision de Dieu. L'âme, en effet, désire jouir de Dieu en telle manière que cette fruition dérive jusque dans le corps, par surabondance, dans la mesure où la chose est possible. Et, par conséquent, tant qu'elle seule jouit de Dieu, sans avoir son corps, son désir se repose dans le bien qu'elle possède en telle sorte qu'elle veut encore que la participation de ce bien arrive jusqu'à son corps ».

L'*ad quintum* précise encore ce lumineux et consolant exposé. « Le désir de l'âme séparée, poursuit saint Thomas, se repose totalement, en ce qui est de la chose désirée » : l'âme ne désire pas *un autre bien* en dehors de celui qu'elle possède; « car elle a le bien qui remplit tous ses désirs », au-delà duquel il n'y a plus rien à désirer pour elle. « Mais son désir ne se repose pas totalement, à considérer l'âme qui désire, parce qu'elle ne possède pas ce bien qu'elle a » et en dehors duquel elle ne veut plus rien autre, « selon tous les modes dont elle peut le posséder » : il y a en elle comme une impatience de posséder plus complètement encore ce bien qui est tout pour elle et que d'ailleurs elle possède d'une possession pleine et parfaite au point de vue de sa possession essentielle. « Par où l'on voit, conclut saint Thomas, qu'à la reprise du corps, la béatitude croîtra, non pas en intensité, mais en extension » : l'âme ne verra pas plus ni mieux qu'elle ne voit : sa vision de Dieu, qui constitue la béatitude essentielle, restera la même, mais quelque chose d'elle qui ne

jouissait pas encore de cette vision de Dieu, en jouira désormais.

L'*ad sextum* explique dans le même sens le texte de saint Augustin sur lequel s'appuyait l'objection. « Ce qui est dit en cet endroit », remarque saint Thomas, « savoir que *les esprits des défunts ne voient pas Dieu comme les anges le voient* ne doit pas s'entendre d'une inégalité de degré » dans le mode de vision; « car même maintenant certaines âmes de bienheureux sont prises parmi les chœurs supérieurs des anges et voient Dieu plus clairement que les anges inférieurs [cf. 1 p., q. 108, art 8]. Mais il le faut entendre d'une inégalité de proportion; et cela veut dire que les anges, même les anges inférieurs, ont toute la perfection de béatitude qu'ils doivent avoir, tandis qu'il n'en est pas ainsi des âmes des saints séparées de leurs corps ».

Le corps n'est pas requis pour la béatitude parfaite de l'homme, à prendre cette béatitude parfaite dans son essence; mais si on la considère quant à sa perfection absolue, comprenant tout ce qui peut être une sorte de complément ou d'achèvement et de perfection surajoutée à sa perfection essentielle, nous devons dire que le corps est requis pour la béatitude, même parfaite, de l'homme. — Mais dans quel état ce corps est-il requis? Peut-il concourir à cette béatitude en quelque état qu'il se trouve, ou doit-il exister en un certain état de perfection? Telle est la question que nous devons maintenant examiner et qui forme l'objet de l'article suivant.

Article VI.

Si, pour la béatitude, est requise une certaine perfection du corps?

Cet article est le complément de l'article précédent, surtout en ce qui est de la seconde conclusion, dont nous avons déjà souligné le caractère si consolant et si humain. — Trois objections veulent prouver que « la perfection du corps n'est pas requise pour la béatitude parfaite de l'homme ». — La première arguë de ce que la perfection du corps est un certain

bien corporel. Or, il a été montré plus haut (q. 2), que la béatitude ne consiste pas dans les biens corporels. Donc, pour la béatitude de l'homme, n'est pas requise une certaine disposition parfaite du corps ». — La seconde objection rappelle que « la béatitude de l'homme consiste dans la vision de la divine Essence, ainsi que nous l'avons montré (q. 3, art. 8). Or, pour cette opération, le corps n'est d'aucun secours, ainsi qu'il a été dit (art. préc.). Donc aucune disposition du corps n'est requise pour la béatitude ». — La troisième objection dit que « plus l'intelligence est abstraite du corps, plus son acte d'entendre est parfait. Or, la béatitude consiste dans l'opération la plus parfaite de l'intelligence. Donc il faut que l'âme soit de toute manière abstraite du corps. Et, par suite, aucune disposition du corps n'est requise pour la béatitude ».

L'argument *sed contra* observe que « la béatitude est le prix de la vertu; d'où il est dit en saint Jean, ch. XIII (v. 17) : *Bienheureux serez-vous, si vous faites ces choses.* Or, aux saints est promis comme récompense, non pas seulement la vision de Dieu et sa fruition, mais aussi le bon état du corps. Il est dit, en effet, au chapitre dernier d'Isaïe (v. 14) : *Vous le verrez, et votre cœur sera dans la joie; et vos os reprendront vigueur comme l'herbe.* Donc le bon état du corps est requis pour la béatitude ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par faire remarquer que « si nous parlons de la béatitude de l'homme telle qu'on peut l'avoir en cette vie, il est manifeste que pour elle est requis de toute nécessité le bon état du corps. Cette béatitude consiste, en effet, d'après Aristote (*Éthique*, liv. I, ch. XIII, n. 1; de S. Th., leç. 19), *dans l'acte de la vertu parfaite* », en entendant ce mot non pas seulement de la perfection morale et selon qu'on la considère dans la voie du mérite, mais plutôt de la perfection réelle ou du bien objectif existant dans l'homme. « Or, il est manifeste que par l'indisposition du corps, toute opération des facultés se trouve empêchée dans l'homme », au sens qui vient d'être dit. — « Mais, poursuit saint Thomas, si nous parlons de la béatitude parfaite, il en est qui ont dit qu'aucune disposition du corps n'était requise pour la béatitude. Bien plus, il serait requis que l'âme soit complètement séparée du

corps. Aussi voyons-nous saint Augustin, au vingt-deuxième livre de *la Cité de Dieu* (ch. XXVI), introduire les paroles de Porphyre qui dit *qu'à l'effet, pour l'âme, d'être heureuse, il lui faut laisser tout corps.* — Ce sentiment, déclare saint Thomas, ne peut se soutenir. Dès là, en effet, qu'il est naturel, pour l'âme, d'être unie au corps, il ne se peut pas que la perfection » dernière « de l'âme exclue sa perfection naturelle ».

« Et donc, reprend le saint Docteur, il faut dire que pour la béatitude, selon qu'elle est parfaite de tous points, est requise une disposition parfaite du corps; cette disposition est requise comme préparation et comme conséquence. — Comme préparation; car, ainsi que s'en explique saint Augustin, dans le *Commentaire littéral de la Genèse*, livre XIII (ch. XXXV), *lorsque le corps est d'une administration difficile et pénible, comme c'est le cas de la chair qui est destinée à se corrompre et qui alourdit l'âme, l'esprit est détourné de cette vision du ciel suprême* ; d'où il conclut que *ce sera quand ce corps ne sera plus animal mais spirituel, que l'homme sera l'égal des anges et que tournera à sa gloire ce qui était pour lui une charge.* — La parfaite disposition du corps sera requise, dans l'état de béatitude absolument parfaite, par voie de conséquence. C'est qu'en effet, de la béatitude de l'âme se fera sur le corps un certain rejaillissement qui lui donnera toute sa perfection. Aussi saint Augustin, dans son épître *à Dioscore* (ép. CXVIII ou LVI, ch. III), dit ces paroles : *Dieu a fait l'âme d'une nature si puissante que du trop plein de son bonheur rejaillira dans sa partie inférieure un renouveau d incorruption* ».

L'*ad primum* fait observer que « dans un bien corporel ne consiste pas la béatitude, comme dans l'objet de cette béatitude; mais le bien corporel peut concourir à l'ornement et à la perfection de la béatitude » .

L'*ad secundum* dit que « si le corps ne peut concourir en rien à l'acte de l'intelligence qui constitue la vision de Dieu, il pourrait cependant être un empêchement pour la production de cet acte. Et c'est pour cela que la perfection du corps est requise, afin qu'il ne soit pas un obstacle pour l'élévation de l'esprit ».

L'*ad tertium* accorde que « pour la parfaite opération de l'in-

telligence, est requise l'abstraction de ce corps corruptible qui alourdit l'âme; mais il n'en ira plus de même du corps spirituel qui sera totalement soumis à l'esprit, et dont nous parlerons dans la troisième partie du présent ouvrage ». Saint Thomas malheureusement, n'a pas eu le temps de traiter, dans la Troisième Partie de la *Somme*, les questions qu'il nous annonçait ici; mais une main pieuse a recueilli dans les précédents écrits du saint Docteur ce qui s'y rapportait et nous les verrons plus tard dans le supplément de la Somme théologique (q. 82 et suiv.).

Ce serait une très grave erreur de penser que le corps ne pourra pas un jour participer au bonheur de l'âme, et que l'âme, pour être parfaitement heureuse, dans la béatitude du ciel, devra demeurer à tout jamais séparée de son corps. Cette erreur qui tend aujourd'hui de nouveau à se répandre sous le couvert des théories spirites, remettant en honneur de vieilles doctrines qu'on appelle maintenant du nom de *désincarnation*, est tout ensemble contraire à la saine raison et à la foi catholique. A la saine raison, parce que le corps fait partie intégrante de la nature humaine, comme nous l'a rappelé saint Thomas; et à la foi catholique, parce que la résurrection des corps est un des articles du symbole de cette foi. Le corps sera donc requis pour le plein et parfait épanouissement du bonheur de l'homme; mais un corps entièrement nouveau, sinon quant à sa substance qui sera identique, du moins quant à son mode d'être qui sera absolument changé, rendant le corps participant en quelque sorte de la nature des esprits. — Devons-nous requérir aussi, pour le parfait bonheur de l'homme, certains biens extérieurs?

C'est ce que nous devons maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article suivant.

Article VII.

Si pour la béatitude sont requis certains biens extérieurs?

Trois objections veulent prouver que « pour la béatitude sont aussi requis des biens extérieurs » . — La première observe que

« ce qui est promis aux saints comme récompense fait partie de la béatitude. Or, des biens extérieurs sont promis aux saints : la nourriture, la boisson, les richesses, la royauté. Il est dit, en effet, en saint Luc, ch. XXI v. 30) : *Pour que vous mangiez et que vous buviez à ma table dans mon Royaume;* de même, en saint Matthieu, ch. VI (v. 20) : *Amassez-vous des trésors dans le ciel;* et au ch. XXV (v. 34) : *Venez les bénis de mon Père, prenez possession du Royaume.* Donc il est requis des biens extérieurs pour la béatitude. » — La seconde objection rappelle que « d'après Boèce, au troisième livre *de la Consolation* (prose II), la béatitude est *l'état que rend parfait le cumul de tous les biens.* Or, les choses extérieures sont des biens de l'homme, quoique ces biens soient de l'ordre infime, ainsi que le dit saint Augustin (du *Libre arbitre*, liv. II, ch. XIX). Donc les biens extérieurs sont requis pour la béatitude ». — La troisième objection est le mot de « Notre-Seigneur, en saint Matthieu », ch. V, (v. 12) cf. saint Luc, ch. VI, v. 23, où il est « dit : *votre récompense est grande dans les cieux.* Or, être dans les cieux signifie être dans un lieu. Donc, au moins le lieu extérieur est requis pour la béatitude ».

L'argument *sed contra* rappelle qu' « il est dit, au psaume LXXII (v. 25) : *Qu'y a-t-il pour moi dans le ciel? Et, sur la terre, qu'ai-je voulu en dehors de vous?* comme pour dire : Je n'ai rien voulu si ce n'est ce qui suit : *Pour moi mon bien est d'être uni à Dieu.* Donc il n'est requis aucun des autres biens extérieurs pour la béatitude ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « s'il s'agit de la béatitude imparfaite, telle qu'on la peut avoir en cette vie, les biens extérieurs sont requis, non pas comme étant de l'essence de la béatitude, mais à titre d'instruments ou de moyens servant à cette béatitude qui consiste dans l'acte de la vertu parfaite, ainsi qu'il est dit au premier livre de l'*Éthique.* L'homme, en effet, a besoin, dans cette vie, de tout ce qui est nécessaire à la vie du corps, tant pour la vie contemplative que pour la vie active, pour laquelle vie active sont encore requises une foule d'autres choses qui serviront à ses opérations. — Mais s'il s'agit de la béatitude parfaite qui consiste dans la vision de Dieu, ces sortes de biens ne sont requis en aucune manière. La raison en est que toutes ces

sortes de biens extérieurs sont requis ou bien pour le soutien de la vie animale du corps, ou bien pour des actes que nous accomplissons par le corps vivant de cette vie, selon qu'il convient à la vie humaine. Or, la béatitude parfaite qui consiste dans la vision de Dieu, ou bien existera dans l'âme sans le corps, ou bien dans l'âme unie au corps, mais à un corps qui sera spirituel et non plus animal. Il s'ensuit qu'en aucune manière ces biens extérieurs ne sont requis pour la béatitude, ordonnés qu'ils sont à la vie animale. Et parce que, sur cette terre, la félicité de la vie contemplative se rapproche de la béatitude parfaite, portant sa similitude, plus que ne le fait la vie active, étant aussi plus semblable à Dieu, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit (q. 3, art. 5, ad. 1um), de là vient qu'elle a moins besoin de ces sortes de biens du corps, comme il est dit », par le philosophe païen Aristote lui-même, « au dixième livre de l'*Éthique* » (ch. VIII, n. 5,-6; de S. Th. , leç 12).

L'*ad primum* nous avertit que « toutes ces promesses corporelles qui se trouvent dans la Sainte-Écriture, doivent se prendre au sens métaphorique, selon que dans l'Écriture les choses spirituelles ont coutume d'être symbolisées par les choses corporelles, *afin qu'à l'aide de ce que nous connaissons, nous nous élevions au désir des choses qui sont pour nous inconnues*, ainsi que l'observe saint Grégoire dans une de ses Homélies (hom. XI sur l'Évangile). Et, par exemple, les mets et les boissons donnent à entendre la délectation de la béatitude; les richesses, la surabondance que l'homme trouvera en Dieu; la royauté, l'élévation de l'homme allant jusqu'à l'union avec Dieu ». — Notons, en passant, ces belles et suaves interprétations du langage scripturaire : elles coupent court à ce qui serait, pris à la lettre, un contre-sens très grossier.

L'*ad secundum* est à noter plus encore. Il précise la doctrine du corps de l'article et lui donne un complément qui rassure les préoccupations trop humaines. « Ces sortes de biens, dont parlait l'objection, sont des biens ordonnés à la vie animale du corps (à prendre le mot *animal* dans son sens étymologique latin, selon qu'il désigne tout ensemble les fonctions de la vie végétale et celles de la vie sensible): par suite, ils ne sont plus nécessaires

pour la vie spirituelle qui sera celle de la béatitude parfaite. Toutefois, ajoute saint Thomas, cette béatitude comprendra le cumul de tous les biens, parce que s'il est quelque chose qui ait raison de bien en ces sortes de biens corporels, tout cela se retrouve dans la source suprême de tous les biens ». Lors même donc qu'il n'y aurait aucun des biens extérieurs qui constituent le monde actuel, l'homme, dans l'état de béatitude parfaite, serait encore pleinement heureux et possèderait tout bien, soit dans son âme, soit même dans son corps, par dérivation en lui du bien de l'âme.

L'*ad tertium* nous va donner le dernier mot sur cette question des biens extérieurs par rapport à la béatitude. Il répond à l'objection tirée du ciel matériel où nous serait promise la récompense du bonheur futur. « D'après saint Augustin, au livre du *Sermon sur la Montagne* (liv. I. ch. v), dit saint Thomas, la récompense des saints ne doit pas s'entendre au sens des cieux corporels », comme si elle ne pouvait être sans se trouver ainsi corporellement localisée; « mais il faut entendre, par le mot *cieux*, la hauteur des biens spirituels ». Un lieu corporel, pour si parfait d'ailleurs qu'on le suppose, n'est donc point requis pour la béatitude; et l'homme pourrait être excellemment et totalement heureux, soit dans son âme, soit dans son corps, alors même qu'il n'existerait aucun séjour matériel de son bonheur, ainsi que nous l'observions à propos de l'*ad secundum*. Il ne s'ensuit pourtant pas qu'un tel séjour du bonheur ne doive exister. « Un lieu corporel, savoir le ciel empyrée, existera pour les bienheureux [Cf. I p. q. 66, art. 3]; mais ce ne sera pas qu'il soit nécessaire pour la béatitude; ce sera à titre de convenance, ou d'harmonie, et d'ornement, *secundum quamdam congruentiam et decorem* », dit saint Thomas; nous pourrions traduire : par mode de surabondance et de rayonnement magnifique.

Une dernière question se pose à nous maintenant. Nous avons vu ce qui était requis, par mode de complément ou de décor, pour le bonheur de l'homme, pris en lui-même et à titre individuel. Mais si nous le considérons à titre d'être sociable, ne faut-il pas qu'il ait, pour être heureux, une société d'amis? C'est ce que nous allons considérer à l'article suivant.

Article VIII.

Si pour la béatitude est requise une société d'amis?

La délicieuse question que nous achevons de lire ne pouvait se terminer sur un point d'interrogation plus suave et plus exquis. Il mérite d'autant plus notre attention que nulle part ailleurs saint Thomas ne se l'était posé d'une façon expresse. Le présent article est propre à la *Somme théologique*.

Trois objections veulent prouver que « les amis sont nécessaires au bonheur », et même, ou surtout, au bonheur parfait tel que nous l'attendons dans le ciel. — La première est que « le bonheur futur est souvent désigné dans la Sainte Écriture par le mot *gloire*. Or, la gloire consiste en ce que le bien de l'homme se répand dans l'esprit d'un grand nombre. Donc la société des amis », se réjouissant de notre bonheur, « est requise pour la béatitude ». — La seconde objection est un mot très joli de Sénèque, ép. VII, attribué par saint Thomas à « Boèce », qui « dit qu'*il n'est aucun bien dont la possession soit agréable, s'il n'est point partagé* » et qu'on demeure seul à en jouir. « Or la délectation est requise pour la béatitude. Donc la société des amis est requise aussi ». — La troisième objection remarque que « la charité se parfait dans la béatitude. Or, la charité comprend l'amour de Dieu et du prochain. Donc, il semble que pour la béatitude est requise la société des amis ».

L'argument *sed contra* est le beau mot du livre de *la Sagesse*, ch. VII (v. 11), où « il est dit : *Avec elle me sont venus tous les biens*, c'est-à-dire avec la divine Sagesse, qui consiste dans la contemplation de Dieu. D'où il suit », conclut divinement l'argument, « que rien autre n'est requis pour la béatitude ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « si nous parlons de la félicité de la vie présente, au témoignage d'Aristote dans son neuvième livre de l'*Éthique* (ch. IX, n. 4; de saint Th., leç. 10), l'homme qui est heureux doit avoir des amis, non pour une raison d'utilité », et parce qu'ils lui feraient part de leurs biens, « car », dès là qu'on le suppose heureux, « il doit »

pleinement posséder les biens de la fortune et « se suffire à lui-même », sans avoir besoin des autres; « ni même pour une raison de plaisir à goûter, car il a en lui-même son plaisir parfait dans le parfait usage de toutes ses facultés; mais pour ce parfait usage de ses facultés : pour avoir l'occasion de faire du bien à ses amis; pour goûter le plaisir de les voir eux-mêmes faire du bien; pour trouver en eux un secours dans le parfait exercice de sa vertu : car, pour agir d'une manière parfaite, l'homme a besoin du secours des amis, tant dans les œuvres de la vie active que dans celles de la vie contemplative ». Voilà donc comment et dans quel sens l'homme peut avoir besoin d'amis pour être heureux, quand il s'agit de la félicité dans l'ordre purement naturel et humain.

« Mais si nous parlons de la béatitude parfaite telle que nous l'aurons dans la Patrie, la société des amis n'est plus requise, par mode de nécessité, pour cette béatitude. L'homme, en effet, trouvera en Dieu toute la plénitude de sa perfection. Cependant la société des amis existera à titre de décor et d'épanouissement de cette béatitude. C'est ce qui a fait dire à saint Augustin, au huitième livre du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. xxv), que *la créature spirituelle, à l'effet d'être bienheureuse, n'est aidée à l'intérieur, que par l'éternité, la vérité, la charité du Créateur; mais, à l'extérieur, si toutefois on peut encore parler de secours, elle sera peut-être aidée par cela seul que les bienheureux se voient les uns les autres et qu'ils jouissent de leur commune société en Dieu* ». La société des amis existera donc au ciel, et la plus parfaite, la plus suave, la plus délicieuse qui se puisse concevoir. Et cette société des saints entre eux contribuera, sans nul doute, à leur bonheur; mais uniquement, à titre de surabondance; et non pas que le bonheur de chaque élu ne pût être absolument parfait, alors même qu'il serait seul à jouir de la vie de Dieu avec Dieu lui-même.

L'*ad primum* observe que « la gloire qui est essentielle à la béatitude est celle que l'homme trouve non pas dans l'homme mais en Dieu ».

L'*ad secundum* dit que « le mot cité par l'objection s'entend du bien qui ne suffit pas à lui seul pour rendre heureux »; il

faut alors comme une multiplication de ce bien en le voyant se reproduire dans ceux qui nous entourent. « Mais il n'en va pas ainsi dans la béatitude dont nous parlons; car l'homme y possède en Dieu la plénitude de tout bien ». D'après cette réponse, il ne faudrait pas trop appuyer sur l'*accroissement* ou *l'augmentation* de bonheur que trouveront les saints dans le bonheur des autres saints. Il ne faut entendre cette augmentation qu'au sens du bonheur accidentel, et nullement au sens de la béatitude essentielle qui consiste dans la seule possession de Dieu par le sujet qui le possède.

L'*ad tertium* répond dans le même sens. « La perfection de la charité est essentielle à la béatitude, dit saint Thomas, en raison de l'amour de Dieu et non pas en raison de l'amour du prochain. D'où il suit que s'il n'était qu'une seule âme jouissant de Dieu, elle serait » parfaitement « heureuse, bien que n'ayant pas un prochain qu'elle aimerait. Ce n'est que si le prochain existe, que son amour suit du parfait amour de Dieu. Si bien que l'amitié » des saints entre eux « est comme un corollaire de la parfaite béatitude ».

Le parfait bonheur de l'homme, s'il s'agit de son vrai bonheur définitif que Dieu lui a destiné dans son ciel, ne peut avoir pour objet propre et direct que Dieu lui-même. Ce bonheur consistera formellement et essentiellement dans la contemplation de Dieu vu face à face dans le plein jour de sa Vérité et de son Etre. Cette contemplation de Dieu par l'intelligence constituera la prise de possession et la possession même, parfaite, aussi excellente qu'elle puisse l'être pour chaque sujet, de l'objet souverain de son bonheur. Et parce que possédant ainsi l'objet de son bonheur, l'être heureux n'aura plus à l'attendre ou à le chercher, il se reposera dans cette possession, goûtant dans toute sa plénitude la joie de posséder cela même qui était l'objet premier de tous ses désirs et de toutes ses espérances. Il en jouira d'autant plus qu'il n'aura plus à craindre qu'aucun nuage vienne s'interposer entre lui et l'objet de son bonheur. La volonté, désormais fixée dans le bien, sera dans l'impossibilité absolue de jamais s'en rendre indigne

par une déviation quelconque. Du trop plein de la béatitude propre à l'âme, rejaillira, un jour, dans le corps qui lui fut uni et qu'elle reprendra, une participation de cette béatitude, qui fera que l'homme tout entier, et dans son âme et dans son corps, sera aussi parfaitement heureux qu'il le puisse être. Il aura même, à titre de complément surajouté, tout ce qui, dans le monde extérieur renouvelé et transformé, sera susceptible de s'harmoniser avec son état de parfait bonheur. Et ce complément ou cet épanouissement et ce rayonnement de béatitude s'achèvera encore dans la société que formeront entre eux tous ceux qui la possèderont, constituant ensemble le Royaume de la béatitude sous la Royauté de Celui qui non seulement est heureux, mais qui est le Bonheur même!

Nous savons maintenant quel est le vrai bien suprême de l'homme, ce qu'il doit se proposer d'atteindre en fin dernière et qu'il doit éviter à tout prix de manquer, sous peine de se vouer à la misère suprême, au malheur souverain. — Mais, tout de suite, une question nouvelle se pose; et une question d'une importance extrême, qui doit être, si l'on peut s'exprimer ainsi, comme le déclic de toute l'activité humaine et morale dont nous connaissons maintenant la raison d'être et le but. C'est la question du *comment* par rapport à la possession de la béatitude, ou, selon que s'exprime saint Thomas, la question de l'acquisition de la béatitude. Elle forme la dernière question du traité de la béatitude et comme la transition au traité des actes humains.

QUESTION V.

DE L'ACQUISITION DE LA BÉATITUDE.

Cette question comprend huit articles[1] :

1° Si l'homme peut acquérir la béatitude?
2° Si un homme peut être plus parfaitement heureux qu'un autre?
3° Si quelqu'un peut être heureux sur cette terre?
4° Si la béatitude acquise peut être perdue?
5° Si un homme peut, par ses principes naturels, acquérir la béatitude?
6° Si l'homme acquiert la béatitude par l'action de quelque créature supérieure?
7° S'il est requis que l'homme lui-même fasse quelque chose pour recevoir de Dieu la béatitude?
8° Si tout homme désire la béatitude?

Cette question, on le voit, touche directement au grand problème du naturel et du surnaturel et de leurs rapports réciproques. Elle mérite, à ce titre, une attention spéciale. — Des huit articles qui la composent, les quatre premiers traitent de l'acquisition elle-même de la béatitude; les quatre autres, des conditions de cette acquisition. — Par rapport à l'acquisition elle-même, quatre points sont examinés : le fait; le degré; le moment; la durée de cette acquisition.

D'abord, le fait. — C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si l'homme peut acquérir la béatitude?

Il ne faut pas confondre cet article avec l'article premier de la question 12 dans la Première Partie. En réalité, la béati-

1. On aura remarqué que toutes les cinq questions du traité de la béatitude comprennent huit articles. Ce chiffre-là n'est sans doute pas fortuit, et saint Thomas se sera souvenu, en le fixant, du mot classique : *octava perfectio est :* le nombre huit est celui de la perfection. Nul autre ne pouvait en effet mieux convenir au traité par excellence de la perfection,

tude de l'homme n'est autre que la vision de l'Essence divine. Mais, du point de vue des raisons formelles, autre chose est de se demander si l'intelligence créée peut voir Dieu dans son essence, et autre chose de se demander si l'homme peut acquérir la béatitude. Et, comme le remarque ici même Cajétan, il convenait à un maître aussi parfait que saint Thomas d'examiner chacune de ces raisons formelles à leur place respective.

Trois objections veulent prouver que « l'homme ne peut pas acquérir la béatitude ». — La première est que « si la nature raisonnable est au-dessus de la nature sensible, pareillement la nature intellectuelle est au-dessus de la nature raisonnable, ainsi qu'on le voit par saint Denys, au livre des *Noms Divins*, en de nombreux endroits. Or, les animaux sans raison qui n'ont que la nature sensible, ne peuvent pas arriver jusqu'à la fin de la nature raisonnable. Donc, semblablement, l'homme qui a pour nature la nature raisonnable, ne peut pas arriver jusqu'à la fin de la nature intellectuelle, qui est la béatitude ». — La seconde objection rappelle que « la béatitude consiste dans la vision de Dieu qui est la Vérité pure. Or, il est naturel à l'homme de saisir la vérité dans les choses matérielles; et de là vient qu'*il entend les espèces ou notions intelligibles dans les images venues des sens*, comme il est dit au troisième livre de *l'Ame* (ch. VII, n. 5; de S. Th., leç. 12). Donc il ne peut pas arriver jusqu'à la béatitude ». — La troisième objection rappelle de son côté que « la béatitude consiste dans l'acquisition du souverain bien. Or, nul ne peut arriver à ce qui est souverain sans passer par les degrés intermédiaires. Puis donc qu'entre Dieu et la nature humaine se trouve comme intermédiaire la nature angélique qu'il est impossible à l'homme de dépasser, il semble bien que l'homme ne peut pas acquérir la béatitude ».

L'argument *sed contra* se contente d'observer qu' « il est dit au psaume XCIII (v. 12) : *Heureux l'homme que vous instruisez, Seigneur!* ». Ce n'est là qu'un argument *sed contra*, mais qui suffit pour s'opposer aux objections.

Au corps de l'article, saint Thomas part de ce principe, que « la béatitude désigne l'acquisition du bien parfait. Il suit de là que quiconque est capable du bien parfait peut parvenir à

la béatitude. Or, que l'homme soit capable du bien parfait, on le voit par ceci, que son intelligence peut avoir la notion du bien universel et parfait et que sa volonté peut le désirer » : il n'est aucun bien fini et limité qui puisse suffire à emplir soit la connaissance de l'intelligence humaine, soit l'aspiration de sa volonté. « Il est donc vrai que l'homme peut acquerir la béatitude ». Cette *possibilité* est une conséquence inéluctable de sa nature, dont le propre est de pouvoir désirer toujours plus, jusqu'à ce que son désir s'arrête à l'infini subsistant. Or, il ne se peut pas que ce désir ou cette possibilité de désirs jusqu'à l'infini existe dans la nature humaine créée par Dieu, et que Dieu soit dans l'impossibilité d'y répondre. Donc, il faut, de toute nécessité, qu'au moins du côté de Dieu, si la chose lui plaît, il y ait possibilité de donner au cœur de l'homme l'infini. Ce raisonnement, on le voit, est celui-là même que nous avions souligné à l'article premier de la question 12 dans la Première Partie; sauf que dans la Première Partie, il était question du désir de voir Dieu, tandis qu'il est question du désir du bonheur. Comme nous l'avons fait remarquer, les deux raisons formelles diffèrent, bien qu'elles correspondent à la même réalité. — En terminant, saint Thomas renvoie lui-même à la preuve de la Première Partie. « La même vérité », que l'homme peut acquérir la béatitude, « ressort », nous dit le saint Docteur, « de ce qui a été établi dans la Première Partie, savoir que l'homme est capable de la vision de la divine Essence, laquelle vision de la divine Essence constitue, nous l'avons dit (q. 3, art. 8), la béatitude parfaite de l'homme ».

L'*ad primum* fait observer que « la nature raisonnable excède la nature sensible d'une tout autre manière que la nature intellectuelle n'excède la nature raisonnable. La nature raisonnable, en effet, excède la nature sensible quant à l'objet de la connaissance; car le sens ne peut en aucune manière atteindre l'universel qui est l'objet de la raison. La nature intellectuelle, au contraire, excède la nature raisonnable, quant au mode de connaître la même Vérité intelligible : la nature intellectuelle, en effet, saisit immédiatement la vérité, à laquelle la nature raisonnable n'arrive que par l'enquête de la raison, ainsi qu'il

ressort de ce qui a été dit dans la Première Partie (q. 58, art 3; q. 79, art. 8). D'où il suit que la raison arrive par le mouvement » et le *discursus* « à ce que l'intelligence saisit d'une façon immédiate. Aussi bien nous dirons que la nature raisonnable peut atteindre la béatitude, qui est la perfection de la nature intellectuelle, mais d'une autre manière que celle dont les anges l'atteignent. Les anges, en effet, ont atteint la béatitude, tout de suite, après le premier instant de leur création; les hommes, au contraire, n'y arrivent qu'avec le temps. Quant à la nature sensible », en tant que telle, « elle ne peut en aucune manière arriver jusqu'à cette fin ». — On aura remarqué la belle raison assignée par saint Thomas pour justifier la diverse manière dont les anges et les hommes obtiennent la béatitude commune à tous. Nous y avions déjà fait allusion, en ouvrant avec le saint Docteur le livre de la Partie morale que nous étudions maintenant.

L'*ad secundum* accorde qu'en effet, « il est connaturel à l'homme, selon l'état de la vie présente, de connaître la vérité intelligible à l'aide des images sensibles. Mais, après l'état de cette vie, il a un autre mode connaturel, ainsi que nous l'avons vu dans la Première Partie » (q. 84, art. 7; q. 89, art. 1). — D'ailleurs, comme nous le dirons bientôt, à l'article 5 de la question présente, ce n'est point par les forces ou le simple jeu de sa nature que l'homme acquiert la béatitude parfaite.

L'*ad tertium* remarque que « l'homme ne peut pas s'élever au-dessus des anges, quant au degré de la nature, et leur être supérieur à ce titre. Mais il peut s'élever au-dessus d'eux par l'opération de l'intelligence, en ce sens qu'il atteint, par son intelligence, un objet qui est au-dessus des anges et qui constitue l'objet de son bonheur; lequel objet parfaitement perçu le rendra parfaitement heureux ».

L'homme peut acquérir la béatitude. Cette *possibilité* est une conséquence de sa nature même, faite de telle sorte que le seul Bien souverain et infini, possédé parfaitement, est capable de la rassasier et de la satisfaire. Nous savons, par la foi, que l'homme doit avoir, en effet, la béatitude, consistant dans la

possession la plus parfaite du Bien souverain ou dans la vision de Dieu. Cette béatitude est promise à l'homme; et l'on peut dire que toute la révélation de l'Ancien et du Nouveau Testament a pour objet premier de nous la faire connaître en même temps que les moyens aptes à la réaliser. — Aussitôt, une question nouvelle se pose. Cette béatitude, possible pour l'homme, et qu'il doit avoir en effet, sera-t-elle la même pour tous, ou y aura-t-il des degrés parmi ceux qui en jouiront? C'est ce que nous devons maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si un homme peut être plus heureux qu'un autre?

Nous ferons, au sujet de cet article, la même remarque qu'au sujet du précédent. Il ne fait pas double emploi avec l'article 6 de la question 12 dans la Première Partie. A l'article de la Première Partie, il s'agissait formellement d'une possibilité de degrés dans la vision de Dieu; ici, il s'agit d'une possibilité de degrés dans la béatitude. Les deux raisons formelles diffèrent; et cela suffit pour légitimer ou même exiger la présence des deux articles.

Trois objections veulent prouver qu' « un homme ne peut pas être plus heureux qu'un autre ». — La première arguë de ce que « la béatitude est *le prix de la vertu*, comme le dit Aristote au premier livre de l'*Éthique* (ch. IX, n. 3; de S. Th., leç. 14). Or, à toutes les œuvres de vertu une même récompense est promise. Il est dit, en effet, en saint Matthieu, ch. XX (v. 10), que tous les ouvriers qui avaient travaillé à la vigne, reçurent, chacun un denier; ce qui signifie, d'après saint Grégoire (homélie XIX (sur l'*Évangile*), qu'*ils ont obtenu la même rétribution de la vie éternelle*. Donc l'un ne sera pas plus heureux que l'autre ». — La seconde objection rappelle que « la béatitude est le souverain bien. Or, ce qui est souverain ne peut rien avoir qui soit plus grand que lui », dans l'ordre même où il est souverain. « Donc il ne se peut pas que la béatitude d'un homme soit plus grande que la béatitude d'un autre ». — La

troisième objection observe que « la béatitude, *étant le bien parfait et qui contient tout* (cf. premier livre de l'*Éthique*, ch. VII n. 3; de S. Th., leç. 9), apaise tous les désirs de l'homme. Or, les désirs de l'homme ne peuvent être apaisés s'il lui manque quelque chose qui puisse être ajouté à ce qu'il a; et s'il ne lui manque rien qui puisse être ajouté à ce qu'il a, il n'y a donc pas de bien plus grand que le bien dont il jouit. Par conséquent, ou l'homme n'est pas bienheureux; ou s'il est bienheureux, il ne se peut pas qu'il existe une autre béatitude plus grande que la sienne ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce qu' « il est dit en saint Jean, ch. XIV (v. 2) : *Dans la maison de mon Père se trouvent des demeures nombreuses*, par lesquelles, au témoignage de saint Augustin (traité LXVII, sur saint Jean), *il faut entendre les diverses dignités des mérites dans la vie éternelle*. Or, la dignité de la vie éternelle correspondante au mérite est la béatitude elle-même. Donc il y a divers degrés dans la béatitude, et il n'est pas pour tous une béatitude égale ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « dans l'essence de la béatitude, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 1, art. 8; q. 2, art. 7), deux choses sont comprises : la fin dernière elle-même, qui est le souverain Bien; et l'acquisition ou la fruition de ce Bien. — Si donc il s'agit du Bien lui-même qui est l'objet et la cause de la béatitude, on ne peut pas dire qu'une béatitude soit plus grande que l'autre; car il n'est qu'un seul et même souverain Bien, Dieu, dont la fruition constitue le bonheur des hommes. — Mais s'il s'agit de l'acquisition de ce Bien ou de sa fruition, un homme pourra être plus heureux que l'autre. Chacun, en effet, sera d'autant plus heureux, qu'il jouira davantage de cet unique Bien. Et il arrivera que l'un jouisse de Dieu plus parfaitement qu'un autre, selon qu'il se trouvera mieux préparé ou plus excellemment ordonné à cette jouissance » : mieux préparé, comme il arrive pour les adultes, en raison de la diversité de leurs mérites; plus excellemment ordonné, selon qu'il plaît à Dieu de distribuer diversement les degrés de la béatitude, comme il arrive pour les enfants morts dans la grâce du baptême, sans aucun mérite personnel. Il est

à remarquer, d'ailleurs, que même les mérites personnels qui constituent la préparation à la béatitude sont un effet de la prédestination de Dieu [cf. I p., q. 23, art. 4 et 5]. — « Ainsi donc, conclut saint Thomas, l'un peut être plus heureux que l'autre ».

L'*ad primum* répond que « l'unité du denier » dont il est parlé dans la parabole des ouvriers envoyés à la vigne, « signifie l'unité de la béatitude du côté de l'objet. Mais la diversité des demeures », que mentionne le Christ en saint Jean, « signifie la diversité de la béatitude en raison des divers degrés de fruition ».

L'*ad secundum* observe que « la béatitude est appelée le souverain bien parce qu'elle est la possession ou la fruition parfaite du Bien souverain ».

L'*ad tertium* déclare qu' « il n'est aucun bienheureux à qui il manque quelque bien qu'il ait à désirer; car ils possèdent tous le Bien infini lui-même, qui est le bien de tout bien, comme s'exprime saint Augustin (Explication du psaume CXXXIV). Que si nous disons l'un plus heureux que l'autre, c'est en raison de la diverse participation du même Bien souverain ». Et ceci n'entraîne aucune imperfection ou aucune possibilité de désir; car chacun sera pleinement satisfait du degré de possession qui sera le sien. — « Que si l'on voulait parler d'une addition d'autres biens », distincts de Dieu considéré en lui -même ou dans son essence, nous dirions que « cette addition n'augmente pas la béatitude » essentielle. « C'est ce qui a fait dire à saint Augustin, au cinquième livre de ses *Confessions* (ch. IV) : *Celui qui vous connaît et connaît aussi les autres choses n'est pas plus heureux en raison d'elles; c'est en raison de vous seul qu'il est heureux* ».

Il n'est pas douteux et il est même de foi que le bonheur des hommes, s'il est le même pour tous du côté de l'objet, ne sera pas identique pour tous, mais qu'il sera multiple et divers, quant au degré de jouissance dans la possession du souverain Bien. Outre la parole de Notre-Seigneur, citée dans l'argument *sed contra*, nous avons aussi le mot de saint Paul dans sa première épître *aux Corinthiens*, ch. XV, v. 41, assimi-

lant les ressuscités aux étoiles dont l'une diffère de l'autre en clarté. Nous avons aussi le texte formel du concile de Florence (6 juillet 1439), déclarant que « les âmes purifiées, reçues dans le ciel, voient clairement Dieu lui-même, trine et un tel qu'Il est, mais l'une cependant plus parfaitement que l'autre, selon la diversité des mérites » (Denzinger-Banwart, n. 693). — Cette béatitude, que les hommmes doivent posséder à des degrés divers, quand donc pourra-t-elle devenir leur partage? Est-ce sur cette terre et dans cette vie, ou bien dans une autre vie, au ciel?

Tel est le point que nous devons maintenant examiner et qui forme l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si quelqu'un peut être heureux dans cette vie?

De cet article nous dirons, comme des deux précédents, qu'il ne fait pas double emploi avec l'article qui lui correspond dans la question 12 (art. 11) de la Première Partie. Les raisons formelles ne sont pas les mêmes.

Trois objections veulent prouver que « la béatitude peut s'obtenir en cette vie ». — La première est un mot du « psaume CXVIII » (v. 1), où il est dit : *Heureux ceux qui sont immaculés dans leur voie, qui marchent selon la Loi du Seigneur.* Or, ceci peut exister en cette vie. Donc, il est vrai qu'on peut être heureux dans la vie présente ». — La seconde objection observe que « la participation imparfaite du souverain Bien n'est pas contre la raison de béatitude : sans quoi l'un ne pourrait pas être plus heureux que l'autre. Or, en cette vie, les hommes peuvent participer le souverain Bien, en connaissant et en aimant Dieu, quoique ce soit d'une manière imparfaite. Donc l'homme, en cette vie, peut être heureux ». — La troisième objection remarque que « ce qui est affirmé par le plus grand nombre ne peut pas être totalement faux : il semble, en effet, que ce qui est le plus fréquent soit naturel; et la nature n'est jamais complètement en défaut. Or, c'est le grand nombre qui

place le bonheur en cette vie », en ce sens que les hommes considèrent comme heureux ceux à qui rien ne manque des biens qu'on peut posséder sur cette terre; « comme on le voit par ces paroles du psaume CXLIII (v. 15) : *Ils ont dit heureux le peuple qui possède ces choses*, c'est-à-dire les biens la vie présente. Donc il est possible d'avoir le bonheur sur cette terre ».

L'argument *sed contra* apporte un beau texte, emprunté « au livre de Job, ch. XIV (v. 1) », où « il est dit : *L'homme né de la femme vit peu de jours, et il est rassasié de misères*. Puis donc que la béatitude exclut la misère, comment pouvoir parler de bonheur, pour l'homme, dans cette vie ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare qu' « une certaine participation de la béatitude peut s'obtenir en cette vie, mais non pas la béatitude vraie et parfaite ». Cette proposition est l'une de celles où les lumières et les certitudes que nous devons à la foi catholique viennent le plus suavement remédier aux lacunes ou aux hésitations de la raison humaine laissée à elle seule. Rien peut-être n'est plus douloureux que de voir les efforts tentés par le génie humain en ce qu'il a de plus positif, de plus rationnel, de plus pondéré, tel qu'il se découvre dans l'*Éthique* naturelle d'Aristote, pour assigner à l'homme, sur cette terre, un bonheur qu'il fallait bien s'avouer être imparfait, mais au-delà duquel la raison n'osait pas en ambitionner d'autre, tâchant de se persuader qu'il fallait que l'homme s'en contente. Comme ce positivisme rationnel serait froid, si nous n'avions les splendeurs de la révélation surnaturelle pour réchauffer nos âmes! D'autant que malgré tout, la raison elle-même était obligée de convenir qu'une telle destinée était pleine d'inconséquences. C'est ce que saint Thomas nous montre ici admirablement, en prouvant la proposition qu'il vient de formuler.

C'est qu'en effet, que l'homme ne puisse pas avoir sur cette terre la béatitude vraie et parfaite, bien qu'il puisse en avoir une certaine participation, « on le peut voir par une double considération. — La première », qui est la plus obvie et à la portée de la raison naturelle elle-même, « se tire de la raison commune de béatitude. La béatitude, en effet, étant *le bien parfait qui comprend tout bien*, doit exclure tout mal et com-

bler tous les désirs. — Or, sur cette terre, il n'est pas possible d'exclure tout mal. La vie présente, en effet, demeure sujette à des maux nombreux qui ne peuvent pas être évités : telle, l'ignorance, du côté de l'intelligence : tel, le désordre des affections, dans la partie affective; telles, les afflictions de toutes sortes qui peuvent atteindre le corps, ainsi que saint Augustin le détaille avec soin au dix-neuvième livre de *la Cité de Dieu* (ch. IV et suiv). — Pareillement, le désir du bien, sur cette terre, ne saurait être assouvi. L'homme, en effet, désire naturellement conserver le bien qu'il possède. Or, les biens de la vie présente sont tous des biens qui passent, puisque la vie elle-même passe, alors que pourtant nous désirons naturellement vivre, et vivre toujours, car l'homme fuit naturellement la mort. — Il suit de là qu'il est impossible que l'homme ait sur cette terre la vraie béatitude ». C'était la première raison.

« Une seconde raison se tire de ce en quoi consiste spécialement la béatitude, qui est la vision de la divine Essence. Nous avons montré, en effet, dans la Première Partie (q. 12, art. 11), que cette vision de l'Essence divine ne pouvait être le partage de l'homme sur cette terre ».

« D'où il apparaît manifestement, conclut de nouveau saint Thomas, que nul ne peut sur cette terre acquérir la vraie et parfaite béatitude ». — Elle est réservée pour une autre vie, pour la vie future, au ciel, telle que Dieu la donnera à ses élus après la résurrection.

L'*ad primum* répond que « d'aucuns sont dits heureux, sur cette terre, ou bien en raison de l'espérance qu'ils ont de posséder la béatitude dans la vie future selon cette parole de l'*Épître aux Romains*, ch. VIII (v. 24) : *C'est en espérance que nous sommes sauvés;* ou bien parce qu'ils ont une certaine participation de la béatitude, jouissant déjà, d'une certaine manière, du souverain Bien ».

L'*ad secundum* fait observer que « la participation de la béatitude peut être imparfaite à un double titre. Ou bien, en raison de l'objet même de la béatitude qui n'est pas » possédé en lui-même ou « vu selon son essence; et cette imperfection est incompatible avec la raison de béatitude. Il est une autre imper-

fection qui se tire de celui-là même qui participe la béatitude, en ce sens qu'il atteint bien en lui-même et selon qu'il est en lui-même l'objet de la béatitude, c'est-à-dire Dieu, mais il ne l'atteint que d'une manière imparfaite par rapport à la manière dont Dieu jouit de Lui-même. Cette imperfection n'est pas contraire à la raison de béatitude; parce que la béatitude étant une opération, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 3, art. 2), la vraie raison de la béatitude se considère du côté de l'objet, qui spécifie l'acte, et non pas du côté du sujet ».

L'*ad tertium* dit que « les hommes estiment se trouver sur cette terre une certaine béatitude, à cause d'une certaine ressemblance avec la béatitude vraie. Et, en cela, ils ne sont point totalement dans l'erreur », bien qu'ils soient dans l'erreur en tant qu'ils prennent ces participations de la béatitude pour la béatitude elle-même.

L'homme, sur cette terre, ne peut pas obtenir la béatitude vraie et parfaite. C'est là une vérité que la raison et la foi proclament de concert. Aussi bien n'y a-t-il pas lieu de s'étonner que sous le pape Clément V, ait été condamnée, au concile de Vienne (1311-1312), la proposition suivante, contenue parmi les erreurs des Béguards et des Béguins : *L'homme peut, dans la vie présente, atteindre la béatitude finale selon le même degré de perfection où il l'aura dans la vie bienheureuse* (Denzinger-Banwart, n. 474). — Nous devons maintenant examiner la durée de la béatitude une fois acquise. Sera-t-elle acquise pour jamais, ou bien y aura-t-il possibilité de la perdre?

C'est l'objet de l'article suivant :

Article IV.

Si la béatitude, une fois acquise, peut être perdue?

Trois objections veulent prouver que « la béatitude peut être perdue ». — La première en appelle à ce que « la béatitude est une certaine perfection. Or, toute perfection est reçue dans le sujet qu'elle perfectionne, selon le mode de ce sujet. Puis donc

que l'homme, dans sa nature, est sujet au changement, il semble que la béatitude doit être participée en lui d'une manière changeante; et, par suite, il semble que l'homme peut perdre la béatitude ». — La seconde objection arguë de ce que « la fin est un acte de l'intelligence, et l'intelligence dépend de la volonté. Puis donc que la volonté peut se porter aux choses opposées, il semble qu'elle peut se désister de l'acte qui constitue l'homme heureux; et du même coup, l'homme perd la béatitude ». — La troisième objection s'appuie sur ce que « la fin répond au commencement. Or, la béatitude de l'homme a un commencement; l'homme, en effet, n'aura pas été toujours heureux. Donc il semble qu'elle doit avoir une fin ».

L'argument *sed contra* cite le texte de saint Matthieu, ch. XXV (v. 46), où « il est dit, au sujet des justes, qu'*ils iront à la vie éternelle*, laquelle vie éternelle est la béatitude des saints, ainsi qu'il a été dit (art. 2, arg. *sed contra*). Puis donc que ce qui est éternel ne disparaît pas, il s'ensuit que la béatitude ne peut pas se perdre ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par faire remarquer que « s'il s'agit de la béatitude imparfaite, telle qu'on peut l'avoir sur cette terre, il faut dire qu'elle peut se perdre. La chose est évidente au sujet du bonheur de la vie contemplative; car on peut en être privé soit par l'oubli, comme lorsqu'on perd la science qu'on avait, à la suite d'une maladie, soit par d'autres occupations qui empêchent totalement de vaquer à la vie contemplative. Il en est de même du bonheur de la vie active; car la volonté de l'homme peut perdre la vertu dont l'acte constitue surtout la béatitude, et tomber dans le vice. Que si la vertu demeure intègre, les troubles extérieurs peuvent faire obstacle à cette béatitude, en tant qu'ils empêchent de nombreux actes de vertu; ces troubles ne peuvent cependant pas totalement enlever cette béatitude, car il demeure toujours un acte de vertu qu'on peut accomplir et qui est de supporter comme on le doit les adversités elle-mêmes ». Il est donc manifeste que la béatitude de cette vie, même entendue en son sens le plus élevé, et qui est, soit de vaquer à la contemplation de la vérité, soit de pratiquer le bien, est chose amissible;

elle n'est pas chose immuable. « Et c'est même parce que la béatitude de cette vie », la seule qu'il connût, « peut se perdre, ce qui semble être en opposition avec la raison de béatitude, qu'Aristote, au premier livre de l'*Éthique* (ch. x, n. 16; de saint Th., leç. 16), disait que l'homme pouvait être heureux, sur cette terre, non pas d'une façon pure et simple, mais comme il est possible à l'homme, dont la nature est sujette au changement ».

« Mais si nous parlons de la béatitude parfaite, qui est attendue après cette vie, il faut savoir », observe saint Thomas, « qu'Origène (*Periarchon*, liv. II, ch. III), suivant l'erreur de certains Platoniciens (dont parle saint Augustin, au livre X de *la Cité de Dieu*, ch. XXX), voulut que l'homme pût retomber dans la misère après avoir obtenu la suprême béatitude. — Ceci, reprend saint Thomas, apparaît manifestement faux, pour deux raisons. — La première se tire de la raison de béatitude en général. La béatitude, en effet, *étant le bien parfait et qui comprend tout*, doit combler tous les désirs de l'homme et exclure tout mal », ainsi que nous l'avons déjà rappelé maintes fois. « Or, l'homme désire naturellement conserver le bien qu'il possède et avoir la certitude de le conserver; car, sans cela, il serait dans la crainte de perdre ce bien, ou dans la douleur de savoir qu'il le perdra. Il est donc requis, pour la vraie béatitude, que l'homme ait la conviction absolue qu'il ne perdra jamais le bien qui fait son bonheur. Que si cette conviction est conforme à la vérité, il s'ensuit que l'homme ne perdra jamais sa béatitude. Et si elle ne l'était pas, ce serait déjà un mal pour l'homme d'être ainsi dans le faux; car l'erreur est le mal de l'intelligence, comme la vérité est son bien, ainsi qu'il est dit au sixième livre de l'*Éthique* (ch. II, n. 3; de saint Th., leç. 2). Il s'ensuit que l'homme ne serait déjà plus bienheureux, s'il était quelque mal en lui ». Par conséquent, la raison même de béatitude exige de toute nécessité, et sous peine de ne pouvoir être réalisée, que celui qui la possède soit dans l'imposibilité absolue de la perdre.

« La même conséquence découle de la raison spéciale de la béatitude selon le bien concret qui la constitue. Nous avons

montré, en effet, plus haut (q. 3, art. 8), que la béatitude parfaite de l'homme consiste dans la vision de la divine Essence. Or, il est impossible que quelqu'un qui voit l'Essence divine veuille ne pas la voir. Lorsqu'en effet quelqu'un ne veut plus d'un bien qu'il a, c'est parce qu'il le trouve insuffisant, et il en cherche un autre qui réponde mieux à ses désirs; ou parce que ce bien a quelque désagrément qui fait qu'on s'en dégoûte ». Ni l'une ni l'autre de ces hypothèses ne se peuvent vérifier, quand il s'agit de la vision de la divine Essence. « La vision de l'Essence divine », en effet, « remplit l'âme de tous les biens, car elle l'unit à la source même de toute bonté; d'où il est dit, au psaume XVI (v. 15) : *Je serai rassasié quand votre gloire m'aura apparu* et au livre de la *Sagesse*, ch. VII (v. II) : *Avec Elle me sont venus ensemble tous les biens*, c'est-à-dire avec la contemplation de la Sagesse. Pareillement, la vision de la divine Essence n'entraîne après elle aucun désagrément; car il est dit de la contemplation de la Sagesse, au livre de *la Sagesse*, ch. VIII (v. 16) : *Sa société n'a pas d'amertume, et son commerce n'a pas d'ennui*. Il est donc manifeste que le bienheureux ne peut point par sa volonté propre abandonner ce qui fait son bonheur ».

D'autre part, il ne se peut pas, non plus, qu'il perde la béatitude parce que Dieu la lui enlèverait. Cette soustraction de la béatitude, en effet, étant une certaine peine, Dieu, qui est un juge juste, ne peut l'infliger qu'en raison de quelque faute. Or, celui qui voit l'essence de Dieu ne peut tomber en aucune faute; car la rectitude de la volonté » et sa confirmation dans le bien « est une suite nécessaire de la vision de Dieu, ainsi qu'il a été montré (q. 4, art. 4). — De même, il ne saurait y avoir un autre agent quelconque, en dehors de Dieu, capable de soustraire à l'homme un tel bien: car l'âme unie à Dieu est élevée au-dessus de tous les autres êtres; et, par suite, il n'est aucun agent créé qui puisse lui faire perdre cette bienheureuse union ».

« On voit donc, conclut saint Thomas, qu'il ne se peut pas que l'homme passe par des alternatives de béatitude et de misère », comme le voulait Origène, et comme le supposent tous

les partisans de la transmigration des âmes et de la réincarnation des esprits; « parce que ces alternatives, marquées par une succession et une diversité du temps, ne peuvent exister que parmi les êtres soumis au temps et au mouvement ». — Or, le bienheureux, du fait même de sa béatitude, est placé au-dessus du temps : il est rendu participant de l'éternité même de Dieu, comme nous l'avons déjà fait remarquer bien des fois.

L'*ad primum* exprime formellement ce point de doctrine. Il fait observer que « la béatitude est la perfection achevée, qui exclut du bienheureux tout manque ou tout défaut. C'est pour cela qu'elle advient au sujet qui l'a, sans possibilité de changement, par l'action de la vertu divine, qui surélève l'homme jusqu'à la participation de l'éternité, transcendante à toute mutation ». — Et voilà bien le point culminant de nos destinées divines. Être élevés jusqu'à la participation même de l'éternité de Dieu, échappant, du même coup, à toute prise du temps et de toute durée successive. Mais ceci dépasse toute notre vertu créée. C'est la seule vertu divine qui le fait — *faciente hoc virtute divina* — comme s'exprime ici saint Thomas.

L'*ad secundum* remarque que la volonté peut se porter aux choses opposées, quand il s'agit des choses qui sont ordonnées à la fin; mais pour la fin dernière elle-même, la volonté s'y trouve ordonnée nécessairement. On le voit par ce fait que l'homme ne peut pas ne pas vouloir être heureux ». — Lors donc qu'il sera en possession de cela même qui constitue sa fin dernière, l'homme ne pourra plus ne pas le vouloir.

L'*ad tertium* dit que « la béatitude a raison de chose qui commence, du côté et par la condition du sujet qui la participe », lequel n'a pas été, en effet, toujours en possesssion de la béatitude. « Au contraire, elle n'a pas de fin, en raison du Bien dont la participation constitue la béatitude du bienheureux. Il suit de là que, pour la béatitude, autre est la cause qu'elle a un commencement, autre la cause qui fait qu'elle n'a pas de fin »

Il est de foi catholique que la béatitude des bienheureux une fois acquise ne sera plus perdue. Nous avons déjà vu le mot de

l'Évangile cité dans l'argument *sed contra;* et nombreux, dans l'Écriture sainte, sont les textes où il est parlé de vie éternelle pour les élus dans le ciel. Nous avons aussi donné le texte formel du pape Benoît XII, dans sa constitution *Benedictus Deus* (29 janv. 1336), où il est dit qu' « après qu'aura commencé, dans les bienheureux, la vision intuitive et faciale accompagnée de jouissance, cette vision et cette fruition demeurent se continuant, et se continueront, sans qu'il y ait à leur sujet aucune interruption ni aucune diminution, juqu'au jugement final, et, après le jugement, jusque pour l'éternité ».

L'homme peut acquérir la béatitude. Cette acquisition admet des degrés, et tous les bienheureux ne seront pas également heureux, en ce qui est de la jouissance du souverain Bien, quoique tous doivent l'être également quant à la possession immédiate et directe de ce Bien souverain. Toutefois, cette acquisition de la béatitude n'est pas pour la vie présente; elle ne s'obtiendra que dans la vie future : où, désormais élevés jusqu'à Dieu et au-dessus de toute durée propre à la créature, les bienheureux jouiront éternellement de leur bonheur, sans que ce bonheur puisse jamais être troublé, altéré, diminué ou perdu. — Mais comment l'homme acquerra-t-il ce bonheur? Peut-il l'obtenir par ses propres forces? A-t-il, dans sa nature ou dans les principes qui en découlent, tout ce dont il a besoin pour réaliser sa destinée pleine et parfaite et se donner la béatitude; ou faut-il qu'il y soit aidé par quelqu'un qui soit au-dessus de lui? Telle est la question que nous devons examiner maintenant et qui forme l'objet de l'article qui suit.

Article V.

Si l'homme par ses forces naturelles peut acquérir la béatitude?

L'article 4 de la question 12, dans la Première Partie, étudiait une question analogue à celle qui forme l'objet du présent article. Là aussi, il s'agissait des rapports du naturel et

du surnaturel. Mais c'était en fonction de la vision de Dieu. Ici, c'est en fonction de la béatitude. Les deux raisons formelles demeurent distinctes.

Trois objections veulent prouver que « l'homme, par ses forces naturelles, peut acquérir la béatitude ». — La première arguë de ce que « la nature n'est jamais en défaut dans les choses nécessaires. Or, rien n'est plus nécessaire à l'homme que ce par quoi il acquiert la béatitude. Donc ceci doit se trouver dans la nature humaine. Et, par suite, l'homme peut acquérir la béatitude par ses forces naturelles ». — La seconde objection observe que « l'homme étant plus noble que les créatures privées de raison, il semble qu'il doit pouvoir, plus encore qu'elles ne le peuvent, se suffire. Or, les créatures privées de raison peuvent par leurs principes naturels atteindre leurs fins respectives. Donc, à plus forte raison, l'homme doit-il pouvoir, par ses seules forces, acquérir la béatitude ». — La troisième objection rappelle que « d'après Aristote, la béatitude est l'*opération parfaite*. Or, c'est au même qu'il appartient de commencer une chose et de la parfaire. Puis donc que l'opération imparfaite, qui est comme le commencement dans les opérations humaines, est soumise au pouvoir naturel de l'homme qui fait qu'il est maître de ses actes » : l'homme peut, en effet, de par sa nature, avoir une certaine connaissance de Dieu et pratiquer une certaine vertu; « il semble qu'il peut également, par sa puissance naturelle, arriver jusqu'à l'opération parfaite qui est la béatitude ».

L'argument *sed contra* fait remarquer que « l'homme est naturellement le principe de ses actes par l'intelligence et par la volonté. Or, la béatitude suprême, tenue en réserve pour les saints, dépasse l'intelligence de l'homme et sa volonté. l'Apôtre dit, en effet, dans sa première épître *aux Corinthiens*, ch. II (v. 9) : *L'œil de l'homme n'a point vu, son oreille n'a point entendu et jamais n'est monté dans son cœur ce que Dieu prépare pour ceux qui l'aiment*. Donc, l'homme, par ses forces naturelles, ne peut pas acquérir la béatitude ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la béatitude imparfaite qui peut être obtenue sur cette terre, peut

être acquise par l'homme en vertu de ses principes naturels, de la même manière que peut être acquise la vertu, qui n'est autre que cette béatitude; et nous verrons plus loin comment la vertu peut être ainsi acquise (q. 63). Mais, s'il s'agit de la béatitude parfaite, nous avons dit plus haut (q. 3, art. 8), qu'elle consiste dans la vision de l'Essence divine. Or, voir Dieu par son essence, est une chose qui dépasse non seulement la nature de l'homme, mais encore celle de toute créature ainsi que nous l'avons montré dans la Première Partie (q. 12, art. 4). Car la connaissance naturelle de toute créature est selon le mode de sa substance; ce qui a fait dire, au sujet des Intelligences, dans le livre des *Causes* (prop. VIII; de saint Th., leç. 8) qu'*elles connaissent ce qui est au-dessus d'elles et ce qui est au-dessous, selon le mode de leur propre substance*. Puis donc que toute connaissance qui est selon le mode de la substance créée est en deçà de la vision de la divine Essence, qui dépasse à l'infini toute substance créée, il s'ensuit que ni l'homme ni aucune créature ne peuvent atteindre leur béatitude suprême par leurs forces naturelles ». La béatitude parfaite et la vision de Dieu peuvent bien être désirées par l'homme d'un désir naturel, non pas sans doute selon ce qu'elles sont en elles-mêmes et que l'homme ne peut même pas soupçonner, comme nous en avertissait saint Paul, mais d'une façon vague et sous la raison commune de bien parfait ou de suprême rassasiement pour l'intelligence; — avec cette réserve encore, nous l'avons dit maintes fois, qu'il s'agit d'un désir inefficace ou conditionnel, et non pas d'un désir positif et absolu; — mais, même ainsi désirée, ou plutôt parce qu'elle est ainsi désirée naturellement, la béatitude parfaite implique l'impossibilité, pour l'homme, d'être obtenue et réalisée par les seules forces de ce dernier. L'homme, s'il ne considère que sa nature, doit s'avouer, comme le faisait Aristote, que cette béatitude n'est pas faite pour lui. Toutefois, il reconnaît que s'il plaisait à Dieu de l'y faire participer, par sa toute-puissance, ce serait pour lui le suprême bonheur, le seul qui pût rassasier tous ses désirs.

L'*ad primum* fait observer que « si la nature n'est point en défaut pour l'homme, même dans les choses nécessaires, quoi-

qu'elle ne lui ait pas donné des moyens de défense et de protection comme elle les a donnés aux autres animaux, parce qu'elle lui a donné la raison et les mains qui lui permettent de se procurer à lui-même tous ces divers moyens; de même elle n'a pas manqué à l'homme dans les choses nécessaires, bien qu'elle ne lui ait pas donné le moyen naturel de se procurer la béatitude; car cela était impossible; mais elle lui a donné le libre arbitre qui lui permet de se tourner vers Dieu et d'obtenir de Lui la béatitude : et, en effet, *ce que nous pouvons grâce à nos amis, nous le pouvons en quelque sorte nous-même,* comme il est dit au troisième livre de l'*Éthique* » (ch. III, n. 12; de saint Th., leç. 8). — Cette réponse suppose évidemment l'homme destiné par Dieu à la béatitude parfaite, qui est une fin surnaturelle, béatitude qu'il doit cependant, comme nous le dirons bientôt, conquérir par voie de mérite, par ses actes bons. Saint Thomas déclare que si l'homme n'a pas, dans sa nature, ce qu'il faut pour atteindre ce bonheur, il a cependant, en lui-même, un principe naturel qui lui permet de se mettre dans la disposition voulue pour que Dieu, par sa vertu propre, lui confère le bonheur qu'Il a décidé de lui conférer dans sa libéralité toute gratuite. — Que si nous parlions de l'homme laissé à l'ordre naturel, nous dirions que là aussi il est une certaine fin dernière que l'homme ne peut pas acquérir par ses seules forces. Car, dans cette hypothèse, l'homme aurait pu être exposé aux misères physiques et morales qui se rencontrent dans la vie présente, sans en excepter la mort. Il eût donc fallu que la puissance de Dieu intervienne pour le ressusciter un jour, non pas d'une résurrection glorieuse comme maintenant, mais d'une résurrection qui aurait comporté une certaine fixation, pour les bons, dans une béatitude relative, où ils auraient été confirmés dans le bien; et, pour les méchants, dans la juste punition de leurs fautes. Mais, là aussi, l'homme aurait eu, dans sa nature, le moyen de se préparer à recevoir cette fin : c'eût été son libre arbitre. Il y aurait eu cette différence, que le libre arbitre eût été, dans ce cas, le moyen proportionné et adéquat, avec les motions de Dieu dans l'ordre naturel, pour acquérir cette fin par voie de mérite, tandis que

dans l'ordre actuel qui est celui de la fin surnaturelle le libre arbitre suppose la grâce habituelle et les grâces actuelles, d'ordre essentiellement surnaturel.

L'*ad secundum* présente une remarque qui montre excellemment que ce n'est pas une condition d'infériorité, pour la nature humaine, de dépendre de Dieu, au sens qui vient d'être dit, dans l'acquisition de sa béatitude. C'est qu'en effet, « la nature qui peut arriver à posséder le bien parfait, quoi qu'il lui faille pour cela un secours étranger, est d'une condition plus excellente que la nature qui ne peut pas aspirer à cette possession du bien parfait, mais seulement à la possession d'un certain bien imparfait, quoique cette dernière n'ait pas besoin d'un secours étranger pour atteindre son bien. La remarque est d'Aristote lui-même, au second livre *du Ciel et du Monde* (ch. 12, n. 3; de saint Th., leç. 18). C'est ainsi, reprend saint Thomas, qu'un sujet se trouve mieux disposé par rapport à la santé, s'il peut recouvrer la santé parfaite, quoiqu'il ait besoin, pour cela, de remèdes, que celui qui ne peut arriver qu'à un état de santé très imparfait et qui n'a pas besoin de remèdes. Lors donc que la créature raisonnable peut arriver au bien parfait de la béatitude, quoiqu'elle ait besoin, pour cela, du secours de Dieu, elle est plus parfaite que la créature privée de raison, qui est incapable d'un tel bien et obtient un certain bien imparfait par la vertu de sa nature ». — Nous savons que ç'a été le péché de l'ange, mû par un orgueil fou, de préférer son bien naturel, même imparfait, au bien parfait que Dieu lui offrait, mais qu'il aurait fallu recevoir de sa libéralité toute gratuite [cf. Première Partie, q. 63, art. 3]. C'est aussi le péché du naturalisme contemporain. Nous venons de voir qu'il était condamné par la raison autant que par la foi.

L'*ad tertium* dit que « lorsque l'imparfait et le parfait appartiennent à la même espèce, ils peuvent être causés par la même vertu. Mais il n'en est plus ainsi nécessairement, quand ils appartiennent à des espèces différentes. C'est ainsi que tout ce qui peut causer la disposition de la matière n'est point par le fait même capable d'introduire dans cette matière la perfection ultime »: et, par exemple, la chaleur accidentelle du feu

peut préparer une matière à recevoir la forme substantielle du feu, mais non pas introduire cette forme; si elle l'introduit, c'est en vertu de la forme substantielle du feu, principe premier d'où émane la chaleur qui agit et qui chauffe : nous rappelons cet exemple, au sens où le donnaient les anciens, et parce qu'il est classique en pareille matière. — « Or, précisément, l'opération imparfaite que l'homme peut produire par son pouvoir naturel n'est pas de même espèce que l'opération parfaite en laquelle la béatitude consiste ». L'objet, en effet, étant tout autre, car dans un cas, ce sont les raisons des choses puisées dans le monde matériel et sensible, tandis que, dans l'autre, c'est le suprême Intelligible perçu directement en lui-même [cf. 1. p., q. 12, art. 4], il s'ensuit que les opérations doivent être aussi complètement différentes; « c'est, en effet, de l'objet que dépend l'espèce de l'acte. — Par où l'on voit que l'objection ne suit pas ».

Que la béatitude parfaite, au sens de la vision intuitive de Dieu, soit chose dépassant toute vertu naturelle créée, en telle sorte que nous ne puissions ni la saisir directement par nous-mêmes, ni la mériter d'un mérite adéquat, et qui en exige la rétribution, par nos actes naturels, c'est là une vérité essentielle dans l'ordre de la foi catholique. Elle a été maintes fois rappelée et définie par l'Église. Nous ne pouvons citer ici en nombre les textes qui s'y rapportent. Ils viendront plus tard, quand nous traiterons de la grâce (q. 109). On les trouve d'ailleurs admirablement réunis dans les canons du concile d'Orange, en 529, sous le pape Boniface II; nous nous contenterons de signaler la proposition suivante condamnée au concile de Vienne (1311-1312), parmi les erreurs des Bégards et des Béguines, savoir : « Que toute nature intellectuelle est bienheureuse en elle-même naturellement; et que l'âme n'a pas besoin d'une lumière de gloire l'élevant, pour voir Dieu et jouir de Lui dans la béatitude » (Denzinger-Bannwart, n. 475); — et cette autre proposition, condamnée par le pape saint Pie V, 1er oct. 1567, parmi les erreurs de Baïus : « Que si, vivant d'une vie pieuse et juste dans cette vie mortelle jusqu'à

la fin, nous obtenons la vie éternelle, ceci ne doit pas être attribué proprement à la grâce de Dieu, mais à l'ordination naturelle statuée par Dieu, d'un jugement juste, dès le commencement » (Denzinger-Banwart, n. 1011).

L'homme ne peut donc pas, par ses seules forces, acquérir la béatitude. Il lui faut, pour cela, un secours venu du dehors et d'en haut. — Mais de qui lui viendra ce secours? Est-ce d'une créature, quelque supérieure d'ailleurs qu'elle puisse être par rapport à l'homme; ou bien faut-il dire que Dieu Lui-même doit intervenir directement et conférer à l'homme son bonheur?

Tel est le point de doctrine qu'il nous faut maintenant examiner et qui constitue l'objet de l'article qui suit.

Article VI.

Si l'homme acquiert la béatitude par l'action de quelque créature supérieure?

Trois objections veulent prouver que « l'homme peut être fait heureux par l'action de quelque créature supérieure, c'est-à-dire par l'action de l'ange ». — La première observe qu' « il y a une double sorte d'ordre dans les choses : l'un, qui est celui des parties de l'univers entre elles; l'autre, qui est celui de tout l'univers au bien extérieur qui est sa fin. Le premier de ces deux ordres est ordonné au second comme à sa fin, ainsi qu'il est dit au douzième livre des *Métaphysiques* (de saint Th., leç. 12; Did., liv. XI, ch. X, n. 1); c'est l'exemple de l'ordre des parties d'une armée entre elles qui a pour fin l'ordre même de toute l'armée au chef de cette armée. Or, quand il s'agit de l'ordre des parties de l'univers entre elles, il consiste en ce que les créatures supérieures agissent sur les créatures inférieures, ainsi qu'il a été dit dans la Première Partie (q. 47, art. 3; q. 109, art. 2). Puis donc que la béatitude de l'homme consiste dans l'ordre de l'homme au bien qui est extrinsèque à l'univers et qui n'est autre que Dieu, il s'ensuit que c'est par l'action de la créature supérieure, c'est-à-dire de l'ange, que l'homme est fait bienheureux ». — La seconde objection dit que « ce qui est

tel en puissance, peut être amené à l'acte par ce qui est actuellement tel; et c'est ainsi que ce qui est chaud en puissance peut être fait actuellement chaud par ce qui est chaud en acte. Or, l'homme est bienheureux en puissance. Donc il peut être amené à être actuellement bienheureux par l'ange qui est bienheureux d'une façon actuelle ». — La troisième objection rappelle que « la béatitude consiste dans l'opération de l'intelligence, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 3, art. 4). Or, l'ange peut illuminer l'intelligence de l'homme, comme nous l'avons vu dans la Première Partie (q. III, art. 1). Donc l'ange peut faire l'homme heureux ».

L'argument *sed contra* est un simple mot du psaume LXXXIII (v. 12), où « il est dit : *La grâce et la gloire, c'est le Seigneur qui les donne* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « toute créature étant soumise aux lois de la nature, puisqu'elle a une vertu et une action finies, il s'ensuit que ce qui dépasse la nature créée ne peut pas être produit par la vertu d'une créature. Si donc il s'agit de produire quelque chose qui soit au-dessus de la nature, ce quelque chose sera produit immédiatement par Dieu; comme, par exemple, la résurrection d'un mort, l'illumination d'un aveugle, et autres choses de ce genre [cf. I p., q. 105, art. 6-8]. Or, nous avons montré (à l'article précédent) que la béatitude est un certain bien dépassant la nature créée. Il s'ensuit que la béatitude ne peut pas être conférée par l'action d'une créature; c'est la seule action de Dieu qui peut constituer l'homme dans la béatitude, à parler de la béatitude parfaite; car s'il s'agissait de la béatitude imparfaite, nous raisonnerions pour elle comme pour la vertu, en laquelle cette béatitude consiste ».

L'*ad primum* ramène à ses vraies proportions la doctrine de l'action des créatures supérieures aidant les créatures inférieures à atteindre leur fin. « Dans les puissances actives ordonnées, il arrive la plupart du temps, observe saint Thomas, que c'est le propre de la puissance suprême de conduire à la fin dernière, les puissances inférieures n'aidant à l'obtention de cette fin qu'en y disposant le sujet; il appartiendra, par exemple, à

l'art du pilote de diriger le navire, que l'art du constructeur met à même d'être dirigé. De même, dans l'ordre de l'univers, l'homme est aidé par les anges à atteindre sa fin, quant à certaines conditions qui l'y préparent; mais l'obtention elle-même de la fin ne se produit que par l'action du premier agent qui est Dieu ».

L'*ad secundum* répond dans le sens de l'exemple classique que nous avions rappelé à propos de l'objection. « Quand une forme existe dans un sujet, d'une façon actuelle, selon son être parfait et d'ordre physique, cette forme peut être principe d'une action la communiquant au dehors; c'est ainsi qu'un corps chaud, par sa chaleur, chauffe. Mais si la forme n'existe dans un sujet que d'une manière imparfaite, et selon l'être intentionnel, elle ne peut pas être principe d'une action la communiquant au dehors : l'image de la couleur, par exemple, qui se trouve dans la pupille ne fait pas que la pupille soit colorée; pareillement, ce ne sont pas tous les corps chauds et éclairés qui peuvent éclairer et chauffer à leur tour : sans cela, on procéderait à l'infini dans l'action de chauffer et d'éclairer. Or, la lumière de gloire, par laquelle Dieu est vu, se trouve en Dieu, d'une manière parfaite, selon l'être naturel; en toute créature, au contraire, elle ne se trouve que d'une manière imparfaite et selon un être approchant ou participé. Il s'ensuit qu'aucune créature bienheureuse ne peut communiquer sa béatitude à autrui ». La béatitude des bienheureux sera immédiatement pour chacun d'eux l'œuvre directe de Dieu Lui-même.

C'est ce que saint Thomas déclare expressément à l'*ad tertium*. « L'ange bienheureux, dit-il, illumine l'intelligence de l'homme, ou aussi l'intelligence des anges inférieurs, quant à certaines raisons des œuvres divines » : il ne s'agit là que de la conduite de la Providence et du gouvernement du monde; « il ne s'agit pas de la vision de la divine Essence, ainsi qu'il a été dit dans la Première Partie (q. 106, art. 1). Pour ce qui est de voir cette divine Essence, tous sont illuminés immédiatement par Dieu », en ce sens tout au moins qu'aucune créature, ne peut agir en vue de cette illumination à titre de cause principale.

L'homme ne peut recevoir sa béatitude, en ce qui est des derniers principes qui la constituent, savoir la lumière de gloire et l'union de l'essence divine à l'intelligence élevée par cette lumière, que de Dieu seul. — Mais Dieu la donnera-t-il à l'homme sans que l'homme ait besoin de rien faire lui-même pour s'y préparer? Telle est la nouvelle question que se pose maintenant saint Thomas, et qui conditionne toute la suite de nos recherches dans cette partie morale de la science sacrée. Si, en effet, Dieu devait donner la béatitude à l'homme, sans que celui-ci ait rien à faire en vue de cette béatitude, nous pourrions arrêter là notre étude de la science morale surnaturelle, ou plutôt cette science morale n'existerait même pas. Si, au contraire, l'homme doit agir, de son côté, pour être à même de recevoir la béatitude que Dieu lui destine, nous aurons à étudier quelle doit être son action; et ce sera toute la suite de notre traité. On voit, par là même, toute l'importance de l'article qui suit.

Article VII.

Si certaines œuvres bonnes sont requises pour que l'homme reçoive de Dieu la béatitude?

Trois objections veulent prouver qu' « il n'est pas requis de bonnes œuvres, du côté de l'homme, pour qu'il reçoive de Dieu la béatitude ». — La première dit que « Dieu étant un agent d'une vertu infinie, Il n'a pas besoin de présupposer dans son action une matière donnée ou une disposition de cette matière; Il peut produire le tout, simultanément, au moment même où Il agit. Or, les œuvres de l'homme, qui ne sont pas requises à titre de cause efficiente pour la béatitude, ainsi qu'il a été dit (article précédent), ne peuvent être requises qu'à titre de dispositions. Donc, Dieu, qui ne requiert pas d'avance des dispositions lui permettant d'agir, confère la béatitude sans que des œuvres l'aient précédée ». — La seconde objection fait une parité entre Dieu auteur de la nature et Dieu auteur de la béatitude. « Si Dieu est l'auteur de la béatitude d'une façon immédiate, c'est Lui qui a aussi immédiatement institué la

nature. Or, dans la première constitution de la nature, Il a produit les créatures sans aucune disposition préalable et sans que l'action de la créature fût intervenue; c'est tout de suite qu'Il a produit chaque être » initial « parfait dans son espèce [cf. I p., q. 65-74]. Donc il semble qu'Il confère la béatitude aux hommes sans qu'aucune œuvre de leur part ait précédé ». — La troisième objection cite le mot de « l'Apôtre », qui « dit, dans l'épître *aux Romains*, ch. IV (v. 6), que *la béatitude de l'homme est quand Dieu lui confère la justice indépendamment des œuvres*. Il n'est donc pas requis de bonnes œuvres, de la part de l'homme, pour recevoir la béatitude ».

L'argument *sed contra* apporte un texte de l'Évangile de saint Jean, ch. XIII (v. 17), où « il est dit : *Heureux serez-vous, si, sachant ces choses, vous les faites*. Donc c'est par l'action qu'on arrive à la béatitude ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par rappeler que « la rectitude de la volonté, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 4, art. 4), est requise pour la béatitude; parce qu'elle n'est pas autre chose que l'ordre nécessaire de la volonté à la fin dernière; et elle est requise pour l'obtention de cette fin dernière, comme la disposition voulue de la matière est requise pour la réception de la forme ». Ceci demeure établi en vertu de l'article que nous venons de citer. « Mais il n'est pas démontré, par le fait même, que quelque opération de l'homme doive précéder sa béatitude. Dieu pourrait, en effet, réaliser simultanément une volonté tendant à sa fin d'un mouvement droit et cette fin elle-même; c'est ainsi que parfois Il prépare simultanément la matière et lui confère sa forme ». Il aurait donc pu, s'Il l'avait voulu, en agir ainsi pour l'homme; et dans ce cas, l'homme eût été fait heureux, sans qu'aucune bonne œuvre préalable eût été exigée de sa part pour se rendre digne de cette béatitude. La chose était possible, absolument parlant, et à ne considérer que la toute-puissance de Dieu. « Mais l'ordre de la divine Sagesse exigeait qu'il n'en fût pas ainsi. Selon qu'il est dit, en effet, au second livre *du Ciel et du Monde* (ch. XII, n. 3; de saint Th., leç. 18), *parmi les êtres qui sont aptes à avoir le bien parfait, il en est qui l'ont sans aucun mouvement,*

d'autres par un seul mouvement, d'autres par plusieurs. Avoir le bien parfait sans aucun mouvement, est le propre de l'être qui l'a par nature. Puis donc que d'avoir naturellement la béatitude est le propre de Dieu seul, il s'ensuit que c'est le propre de Dieu de ne pas se mouvoir à la béatitude par quelque acte qui ait précédé. Au contraire, la béatitude excédant toute nature créée, il n'est aucune pure créature qui puisse convenablement recevoir la béatitude, sans qu'intervienne le mouvement de l'opération qui la fait tendre à cette béatitude. Seulement, l'ange, qui est supérieur, dans l'ordre de nature, à l'homme, a obtenu cette béatitude, la divine Sagesse l'ordonnant ainsi, par un seul mouvement d'acte méritoire, ainsi que nous l'avons exposé dans la Première Partie (q. 62, art. 5); tandis que l'homme l'obtient par de nombreux mouvements d'opérations qui portent le nom de mérites. Aussi bien, pour Aristote lui-même (*Éthique*, liv. I, ch. IX, n. 3; de saint Th., leç. 14), la béatitude est la récompense des actes vertueux »; et cependant, Aristote ne parlait que de la béatitude dans l'ordre naturel; combien plus faut-il qu'il en soit ainsi pour la béatitude d'ordre surnaturel!

L'*ad primum* fait observer que « l'acte de l'homme n'est pas préexigé à l'obtention de la béatitude, pour suppléer à ce qui serait une insuffisance du côté de la vertu divine qui confère cette béatitude, mais pour que l'ordre soit gardé dans les choses ».

L'*ad secundum* dit que « Dieu produisit tout de suite, à l'état parfait, les premières créatures, sans aucune disposition ou opération préalable du côté de la créature, parce qu'il produisit les premiers individus des diverses espèces afin que par eux la nature se propageât à tous ceux qui devaient en sortir » [Notons, au passage, cette nouvelle déclaration de saint Thomas, qui nous porte si loin de la théorie de l'évolution, au sens du transformisme, comme nous l'avions déjà tant de fois remarqué à propos des diverses questions qui s'y rapportent dans la Première Partie]. « Et, de même, parce que c'est par le Christ, qui est Dieu et homme, que la béatitude devait dériver aux autres, selon cette parole de l'Apôtre, *aux Hébreux*, ch. II (v. 10) : *Lui*

qui a conduit à la gloire un grand nombre de fils; tout de suite dès le premier instant de sa conception, sans qu'aucune œuvre méritoire eût précédé de sa part, l'âme du Christ fut bienheureuse. Mais ceci est tout à fait propre au Christ : car, pour les enfants baptisés, s'ils reçoivent la béatitude, c'est en raison des mérites du Christ, bien qu'eux-mêmes n'aient aucun mérite personnel, à cause que, par le baptême, ils ont été faits membres du Christ ». Nous remarquerons aussi, en passant, le beau point de doctrine que vient de toucher saint Thomas et qu'il exposera si magnifiquement dans la Troisième Partie de la *Somme* où il traitera du Dieu-Homme et de son œuvre rédemptrice. C'est donc par le Christ que nous seront conférés tous les biens disant un ordre à la béatitude. Toutefois, s'il s'agit de la béatitude elle-même, en ce qui la constitue essentiellement, nous devons dire, conformément à la doctrine de l'article précédent, qu'elle n'est conférée par le Christ qu'en tant qu'Il est Dieu, du moins s'il s'agit du côté objectif de cette béatitude; car, peut-être, en ce qui est de la lumière de gloire, il n'y aurait pas de répugnance à admettre qu'elle est produite dans l'âme béatifiée, par l'humanité du Christ, à titre de cause instrumentale.

L'*ad tertium* fait remarquer que « l'Apôtre parle de la béatitude de l'espérance qui est constituée par la grâce de la justification, laquelle grâce, en effet, n'est pas donnée en raison de mérites précédents. C'est qu'elle n'a pas la raison de terme dans un mouvement, comme lorsqu'il s'agit de la béatitude; elle a plutôt raison de principe dans le mouvement qui conduit à cette béatitude ».

Des œuvres bonnes et méritoires sont donc requises, du côté de l'homme, pour qu'il reçoive de Dieu la béatitude. Dieu ne lui donnera cette béatitude qu'en raison des œuvres bonnes qui la lui auront fait mériter. Il faut que l'homme mérite son bonheur. L'ordre de la divine Sagesse exigeait qu'il en fût ainsi. Et parce que la nature de l'homme est telle qu'il n'arrive à sa fin que par des actes multiples, c'est donc par de nombreux actes méritoires, et non point par un seul acte, comme l'ange, qu'il doit, selon la règle commune de la Providence, s'acheminer

vers sa béatitude et mériter de la recevoir de Dieu à titre de récompense. Suivant le beau mot de l'argument *sed contra*, « c'est par l'action », au sens très compréhensif, très multiple et très varié de ce mot, « que l'homme parvient à la béatitude ». Aucun doute n'est possible là-dessus; et saint Paul avait déjà formulé cette doctrine, par mode d'image très expressive, quand il avait dit : *Personne n'est couronné, s'il n'a légitimement combattu* (2e ép. *à Timothée*, ch. II, v. 5). Nous allons précisément, dans la suite de notre traité de morale, et c'est même là ce qui en fera tout l'objet, étudier cette action de l'homme qui doit lui faire mériter la béatitude. Auparavant, examinons un dernier point; et demandons-nous comment va s'engager cette action de l'homme vers sa fin dernière. Est-ce nécessairement que l'homme s'achemine vers la béatitude; ou bien y a-t-il un départ, un partage, qui puisse se faire, à ce sujet, parmi les hommes, en telle sorte que tous ne prendront pas nécessairement le chemin du vrai bonheur.

C'est ce que nous devons examiner à l'article suivant.

Article VIII.

Si tout homme désire la béatitude?

Trois objections veulent prouver que « ce n'est pas le fait de tous les hommes de désirer la béatitude ». — La première observe que « nul ne peut désirer ce qu'il ignore, le désir ne portant jamais, comme sur son objet, que sur un bien connu, ainsi qu'il est dit au troisième livre *de l'Ame* (ch. x, n. 4, 6: de S. Th., leç. 15). Or, il en est beaucoup qui ignorent ce qu'est la béatitude; et on le voit, comme le dit saint Augustin au livre troisième *de la Trinité* (ch. IV; cf. *la Cité de Dieu*, liv. XVIII, ch. XLI), par ceci que *les uns ont mis la béatitude dans les plaisirs du corps, d'autres dans la vertu de l'âme, d'autres dans d'autres choses*. Il n'est donc pas vrai que tous désirent la béatitude ». — La seconde objection rappelle que « l'essence de la béatitude est la vision de la divine Essence, ainsi qu'il a été dit (q. 3, art. 8). Or, il en est qui considèrent comme une chose

impossible que Dieu soit vu, dans son essence, par l'homme; d'où il suit qu'ils ne le désirent pas. Donc, tous les hommes ne désirent pas la béatitude ». — La troisième objection cite à nouveau le mot de « saint Augustin », que nous connaissons et qui est emprunté « au treizième livre *de la Trinité* » (ch. v; cf. le livre *de la Vie bienheureuse*; et la lettre CXXX, ou CXXXI, *à Probe*, ch. v), où le saint Docteur « dit que *celui-là est heureux, qui a tout ce qu'il veut et ne veut rien d'une façon mauvaise*. Or, tous ne veulent pas cela. Il en est, en effet, qui veulent des choses mauvaises et qui cependant consentent à les vouloir. Donc tous les hommes ne veulent pas la béatitude ».

L'argument *sed contra* est un autre texte de « saint Augustin », qui « dit, au treizième livre *de la Trinité* (ch. III) : *Si le mime disait : tous ici vous voulez être heureux, et il n'en est pas un qui veuille être malheureux, il dirait une chose que tous reconnaîtraient se trouver dans leur volonté*. Donc tout homme veut être heureux ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle une distinction qui a été déjà indiquée plusieurs fois, notamment à l'article 8 de la question I, et qui nous va permettre de donner sa vraie solution à la question actuelle. « La béatitude, observe saint Thomas, se peut considérer d'une double manière. — D'abord, selon la raison commune de la béatitude. A ce titre, il est nécessaire que tout homme veuille la béatitude. La raison commune de la béatitude, en effet, est d'être le bien parfait, ainsi qu'il a été dit (art. 3, 4). Puis donc que le bien est l'objet de la volonté, le bien parfait pour quelqu'un sera ce qui satisfait pleinement sa volonté. Par conséquent, vouloir ou désirer la béatitude », en ce sens, « n'est pas autre que vouloir ou désirer que tous ses désirs soient satisfaits. Et ceci, tout le monde le veut. — En un autre sens, nous pouvons parler de la béatitude, selon sa raison spéciale, quant au bien réel qui la constitue. A ce titre, il est vrai que tous ne connaissent pas la béatitude, parce qu'ils ignorent à quelle chose convient la raison de la béatitude. Et, par suite, à ce titre, il n'est pas vrai que tous la désirent ».

« Du même coup, remarque saint Thomas, *la première objection* se trouve résolue.

L'*ad secundum* fait observer que « la volonté suivant la perception de l'intelligence ou de la raison, de même qu'une chose peut être identique dans la réalité, qui sera cependant diverse selon que la raison la considère, pareillement, une même chose restant identique en elle-même, pourra, d'une manière, être désirée et d'une autre manière ne l'être pas. On peut donc considérer la béatitude sous la raison de bien final et parfait, ce qui constitue sa raison commune; et considérée de la sorte, elle est ce vers quoi la volonté tend naturellement et nécessairement, ainsi qu'il a été dit (au corps de l'article). Mais elle peut être considérée aussi sous d'autres aspects particuliers, soit du côté de l'opération » qui la constitue, « soit du côté de la puissance », qui doit produire cette opération, « soit du côté de l'objet » dans lequel elle consiste; « et c'est sous ces aspects divers qu'elle n'est plus ce vers quoi tend la volonté nécessairement ». Tout le monde désire la béatitude au sens de bien parfait; mais tout le monde ne désire pas la béatitude au sens où nous l'avons nous-même définie et expliquée dans le traité que nous finissons en ce moment, soit qu'on ne connaisse pas la béatitude ainsi définie et expliquée, soit qu'on ne veuille pas admettre cette définition et ces explications, comme le disait l'objection.

L'*ad tertium* déclare que « cette définition de la béatitude, que d'aucuns apportent, et qui consiste à dire que *le bienheureux est celui qui a tout ce qu'il veut*, ou *celui à qui tout réussit à souhait*, entendue en un certain sens, est bonne et complète; mais, entendue en un autre sens, elle est imparfaite. Si, en effet, on entend ces formules simplement de tout ce que l'homme désire d'un désir naturel, en ce sens il est vrai que quiconque a tout ce qu'il veut est heureux; car il n'est rien qui puisse rassasier le désir naturel de l'homme si ce n'est le bien parfait » : *tant que l'homme n'aura pas le bien parfait, il y aura place, dans sa nature, pour de nouveaux désirs*. [On remarquera cette notion du désir naturel, qui éclaire d'un jour si vif le fameux argument de saint Thomas tiré du désir naturel de voir Dieu, pour prouver la possibilité de cette vision]. « Mais si on entend ces formules des choses que l'homme veut d'une volonté raisonnée, à ce titre il n'est plus vrai que, pour l'homme, avoir tout ce qu'il veut fasse

partie de sa béatitude, et cela constitue bien plutôt, pour lui, la misère, en tant que ces choses ainsi possédées l'empêchent d'obtenir ce bien parfait qu'il désire naturellement, de même que parfois la raison accepte comme vraies des choses qui l'empêchent de connaître la vérité. C'est pour cela que saint Augustin ajoutait, pour la perfection de la béatitude, que celui qui a tout ce qu'il veut, *ne veut rien de mal*. Toutefois, la première définition peut suffire, si on l'entend bien, c'est à savoir que *celui-là est heureux qui a tout ce qu'il veut* ».

Ainsi donc tout être humain désire naturellement le bonheur; et, mû par ce désir, il peut s'enquérir du vrai bonheur, et s'acheminer vers lui, avec l'aide de Dieu. Mais, parce qu'il peut se tromper sur le véritable objet de son bonheur, de là, pour tout être humain, la nécessité souveraine de bien se fixer sur son vrai bonheur avant de s'y acheminer; car, s'il prend pour son bonheur ce qui en vérité ne l'est pas, tout ce qu'il fera sera perdu. Il aura pu s'agiter beaucoup et se donner un très grand mal; au terme de cette agitation et de ce travail, ce ne sera pas pour lui le bonheur; ce sera la suprême misère.

Or, nous savons, nous, et nous venons de l'établir irréfragablement, que la raison de bien parfait, ou de béatitude, pour l'homme, ne se trouve que dans le Bien souverain et incréé, acquis et possédé par la plus haute opération de la faculté la plus excellente qui est en nous, savoir la vision de l'intelligence: de laquelle possession par l'intelligence, du Bien incréé, découlera, dans toutes les puissances de l'homme, par une sorte de rejaillissement, tout ce qui peut concourir à leur perfection, en telle sorte que l'homme tout entier sera totalement parfait et rassasié en tout ce qu'il peut désirer de plus excellent.

Toutefois, ce n'est pas sur cette terre et dans cette vie que l'homme peut prétendre obtenir et posséder ce bonheur. C'est dans la vie future. Mais, parce que ce bonheur ne lui sera accordé dans la vie future, que si, durant la vie présente, il s'est rendu digne, par ses bonnes œuvres, de le posséder, l'unique objet qu'il doit se proposer comme terme de son activité en cette vie, la raison et la fin dernière concrète qui doit commander tous ses actes,

c'est l'acquisition de la vue de Dieu. La vue de Dieu à obtenir en la méritant par nos actes, voilà donc le but suprême et souverain qui doit être proposé à toute activité humaine, en telle sorte que tout ce qui touche à l'homme, dans l'individu, dans la famille et dans la société, doit être ordonné, d'une façon dernière et suprême en fonction de cette fin [cf. I p., q. I, art. 5]. Après la démonstration si lumineuse de cette vérité capitale, il nous plaît de reproduire ici le mot superbe jeté par saint Thomas, dans la *Somme contre les Gentils*, liv. III, ch. L, à tous ceux qui, laissant une fin si sublime, se perdent dans des jouissances misérables : « *Erubescant igitur*, s'écrie le saint Docteur, *qui felicitatem hominis tam altissime sitam in infimis rebus quærunt : qu'ils rougissent donc, ceux qui cherchent en des créatures misérables le bonheur de l'homme placé si haut!* »

D'aucuns se demanderont peut-être, si, dans son traité de la fin dernière de l'homme, saint Thomas n'est pas demeuré incomplet. Le saint Docteur identifie de tous points, avec la béatitude ou le Bien souverain possédé par mode de vision, la fin dernière de l'homme, c'est-à-dire ce pour quoi l'homme doit agir, en fin de compte, quelle que soit la nature de ses actions. Or, saint Paul semble assigner à l'homme, dans ses actions, une autre fin suprême. Il nous ordonne de tout faire *pour la gloire de Dieu : soit que vous mangiez, soit que vous buviez, soit que vous fassiez quelque autre chose que ce puisse être, faites tout pour la gloire de Dieu* (1e ép. *aux Corinthiens*) ch. X, v. 39).

Comment expliquer un tel oubli ou une telle omission de la part de saint Thomas?

A cela nous répondrons qu'il n'y a ni oubli ni omission de la part de saint Thomas, et que son traité de la fin dernière ne pouvait être ni plus formel ni plus complet. C'est qu'en effet en montrant que l'homme devait faire toutes ses actions pour mériter la vision de Dieu, saint Thomas a montré excellemment, du même coup, que l'homme devait faire toutes choses pour la gloire de Dieu. Rappelons-nous que la gloire de Dieu, quand il s'agit de sa gloire accidentelle — et c'est la seule qu'il soit au pouvoir de l'homme de procurer à Dieu — consiste en ce que la Bonté infi-

nie dont Il jouit en Lui-même (laquelle jouissance constitue sa gloire essentielle) est communiquée par Lui au dehors, en telle sorte que d'autres êtres jouissent de cette Bonté dans la mesure où ils le peuvent (cf. I p., 44, art. 4.) Or, le mode par excellence dont l'homme puisse jouir de la Bonté de Dieu, c'est de voir Dieu, d'une vision intuitive, dans son Essence. Il s'ensuit qu'ordonner tous ses actes dans le but d'obtenir, soit pour lui, soit pour les autres, le plus parfait degré de cette vision divine, constitue, pour l'homme, le mode par excellence de travailler à la gloire de Dieu.

D'aucuns objectent, il est vrai, et nous en avons dit un mot, à propos de l'essence de la béatitude, qu'il semble que c'est une sorte d'égoïsme, de la part de l'homme, de travailler en vue de sa propre perfection, pour tant d'ailleurs que cette perfection retourne ensuite à la gloire de Dieu; et l'on peut se demander s'il ne serait pas mieux, de sa part de tout faire simplement en vue de la gloire de Dieu, sans se préoccuper de sa propre perfection ou de sa béatitude.

Il peut se trouver, dans cette objection, une part de vérité. Si l'on veut dire que la gloire essentielle de Dieu l'emporte sur sa gloire accidentelle, ou qu'il est mieux de vouloir le bonheur de Dieu en Lui-même que de vouloir ce bonheur participé dans la créature, c'est de toute évidence. Mais s'il est possible à l'homme de vouloir que Dieu soit ainsi heureux en Lui-même, d'un bonheur infini, dont tout autre bonheur ne peut être qu'une participation, il n'est pas au pouvoir de l'homme de faire qu'il en soit ainsi. Ses actes n'ont pas à réaliser le bonheur de Dieu, pas plus qu'ils n'ont à réaliser Dieu Lui-même. Ils peuvent au contraire, contribuer à réaliser le bonheur de Dieu selon qu'il est participé dans la créature. Et parce qu'ils peuvent contribuer efficacement à cela, nous disons que cette réalisation doit être leur fin. Voilà en quel sens nous parlons de fin dernière des actes humains; toute fin impliquant une réalisation qui est le fruit des actes ordonnés à cette fin. Peut-être dira-t-on encore que l'homme qui s'oublie lui-même; qui s'anéantit, par la pensée, devant Dieu; qui ne songe aucunement à son propre bonheur, mais seulement au bonheur de Dieu; bien plus, qui tait en

esprit le sacrifice de son bonheur pour mieux marquer que Dieu seul mérite d'être heureux, — coopère, par cet acte, à un plus grand rayonnement de la gloire essentielle de Dieu, que s'il songe à son propre bonheur et s'il travaille à le réaliser. Mais à cela nous répondons que ce sacrifice est implicitement fait par quiconque désire son bonheur *comme une participation du bonheur de Dieu*. Il affirme, du même coup, que Dieu seul mérite d'être heureux, que le bonheur est en Lui comme dans sa première source; et s'il fallait, pour sauver le bonheur de Dieu, sacrifier le sien propre, il le ferait d'autant plus spontanément que son propre bonheur ne serait rien sans le bonheur de Dieu. Mais ce sacrifice ou cette reconnaissance implicitement et nécessairement faits, ce sera d'autant plus contribuer à la gloire de Dieu, qu'on travaillera davantage à réaliser la participation de cette gloire. Vouloir obstinément détourner sa pensée et son cœur de la participation, non seulement dans les autres, mais même et d'abord en soi, de cette gloire de Dieu, sous le spécieux prétexte de travailler à la gloire de Dieu d'une façon plus pure et plus désintéressée, serait un aveuglement déplorable, et peut-être même un insupportable orgueil.

Ce serait un grand aveuglement; car ce serait nuire à la gloire de Dieu que l'on prétend chercher plus excellemment.

Chercher la gloire de Dieu, en effet, ou travailler en vue de cette gloire, n'est pas autre chose, pour la créature, que travailler à participer le plus parfaitement possible la Bonté essentielle de Dieu; et, quand il s'agit de l'homme, c'est travailler à ce que lui-même et tous les êtres qui en sont comme lui capables obtiennent le plus haut degré possible de béatitude.

Mais l'objection peut cacher aussi, nous l'avons dit, un orgueil insupportable. Au fond, elle ne tend à rien moins qu'à substituer l'homme à Dieu. C'est, en effet, le propre exclusif de Dieu de donner seulement, sans pouvoir rien recevoir. En cela est sa gloire, sa gloire absolument incommunicable; car, étant, par essence, l'agent premier et l'acte pur, il ne peut se proposer, dans son action, que de donner, jamais de recevoir [cf. 1 p., q. 44 art. 4]. L'homme, au contraire, et tout agent second ou créé, est tout ensemble actif et passif. Bien plus, par rapport à Dieu, il n'est

que passif, ne donnant rien à Dieu, mais recevant de Lui tout ce qu'il a. Par conséquent, plus il demande à Dieu, plus il veut recevoir de Dieu, plus il se propose d'obtenir de Dieu, pourvu seulement qu'il reconnaisse qu'en effet il tient tout de Dieu, plus il procure de gloire à Dieu, lui donnant davantage l'occasion, si l'on peut ainsi dire, de communiquer au dehors sa propre Bonté. C'est pour cela que les anges rebelles firent à Dieu l'injure la plus offensante en refusant de recevoir les dons surnaturels qu'Il leur offrait, mais qu'ils auraient dû reconnaître tenir de Lui par grâce. L'ange voulut être semblable à Dieu, donnant comme lui et ne recevant pas : donnant à ceux qui étaient au-dessous de lui, ne recevant de personne, non pas même de Dieu, au-dessus de lui. Ce fut là le péché de l'ange, son péché d'effroyable orgueil [cf. I p. q. 63, art. 2]. Et donc, ne pas vouloir recevoir de Dieu, ou même faire abstraction de cette réception des dons de Dieu, bien loin d'être une perfection et de mieux servir sa gloire, est, à vrai dire, une négation de cette gloire; sous prétexte d'humilité ou de renoncement, ce peut être un orgueil insensé.

N'est-ce pas là, précisément, le péché du naturalisme contemporain et de la philosophie moderne? Il se présente assurément sous une autre forme que la forme d'un mysticisme malsain, à laquelle nous faisions allusion tout à l'heure; mais il n'en est ni plus rationnel ni moins pernicieux. On proclame l'autonomie absolue de la morale; c'est-à-dire qu'on fondera un corps de devoirs moraux, sociaux et politiques, sans tenir aucun compte de Dieu rémunérateur et vengeur. On n'en appellera qu'à la seule notion du *devoir. Le devoir pour lui-même*, la voix de la conscience ou plutôt l'*impératif catégorique* de la volonté : *fais ceci, ne fais pas cela*, sans qu'on ait quelque chose à attendre de l'acte qu'on accomplit, tel est le dernier mot de la morale vraiment pure, son unique fondement indestructible, le seul qui soit digne d'elle.

Cette morale a seulement le tort d'être vaine et injurieuse à Dieu. — Elle est vaine; car elle repose sur un précepte qui lui-même n'est pas justifié. Elle admet la voix de la conscience ou l'impératif de la volonté sans se demander d'où vient cette

voix et cet impératif, au nom de qui ou de quoi il commande, quel est son droit de commander, s'il implique une sanction et laquelle, et pourquoi; tout autant de questions qui demeurent sans réponse et qui font, d'une telle morale, une sorte d'impulsion aveugle, le contraire même de ce caractère scientifique revendiqué si jalousement pour elle. — Mais elle est aussi souverainement injurieuse à Dieu, parce qu'elle va directement contre l'essence même de sa gloire, ainsi que nous l'avons expliqué.

Pour nous, laissant toutes ces erreurs, nous nous plaçons dans la vérité la plus haute et la plus pure, proclamant que l'homme doit faire tout ce qu'il fait en vue de la possession de Dieu au degré le plus excellent, par mode de vision intuitive, éternellement, dans le ciel. Cette vérité, que la raison humaine, nous l'avons dit, serait impuissante à établir, bien qu'en un sens et par voie d'instinct naturel, elle en montre tout ensemble la possibilité et l'harmonie, est le point culminant de la révélation surnaturelle en ce qui nous concerne. Toute la doctrine de la Sainte-Écriture, même dans l'Ancien Testament, si on l'entend comme il le faut entendre, et surtout dans le Testament Nouveau, est ordonnée à faire connaître aux hommes cette vérité. C'est à cela aussi que se ramènent la doctrine et la pratique de l'Église catholique, en tant que cette doctrine et cette pratique intéressent la vie et les destinées de l'homme, au point que porter atteinte à cette vérité, serait, du même coup, ruiner, par sa base, toute la vie chrétienne. Le vrai fondement de la morale chrétienne, en effet, ne doit pas être cherché ailleurs que là; et parce qu'en réalité l'homme n'a pas deux fins, l'une surnaturelle et l'autre naturelle, mais qu'il n'en a qu'une, la fin surnaturelle, il s'ensuit que toute morale, même seulement humaine, devient immédiatement une fausse morale, pour l'homme, si elle prétend reposer, *comme sur un fondement dernier*, sur tout autre fondement que celui de la béatitude au sens où nous l'avons expliqué. Il est assurément loisible au philosophe qui ne parle qu'au nom de la raison humaine de fixer d'autres fondements immédiats de sa morale philosophique; et, par exemple, il pourra proposer à l'homme, comme fin de

ses actions, l'équilibre parfait de ses facultés dans l'ordre humain, aboutissant à une connaissance et à un amour de Dieu, tels que cet ordre humain ou rationnel les comporte; ou encore, le bien de famille, celui de la cité, celui de l'État, toujours dans l'ordre purement humain; mais il doit laisser, dans sa doctrine, place entièrement libre pour un ordre supérieur qui supposera un fondement plus profond. Et c'est dans ce sens que toute doctrine morale, sociale, politique, même d'ordre purement humain, est subordonnée à la doctrine morale catholique et en dépend. Seule, la doctrine morale catholique fixe à l'homme sa vraie fin dernière; et, par suite, elle seule a le droit de parler *en dernier ressort* toutes les fois qu'il s'agit d'actes humains à ordonner. Tout être humain, quel qu'il soit et en quelque condition qu'il se trouve, qu'il soit seul ou qu'il fasse partie d'une collectivité quelconque, famille, cité, nation; qu'il soit chef ou prince, ou qu'il soit simple sujet; quel que soit son genre de vie ou quel que soit l'office qu'il remplit, dès là seulement qu'il est un être humain — et ceci est commun à tous, sans exception: — doit orienter et ordonner sa vie, en fin de compte, vers ce but suprême et dernier : la vue de Dieu dans son ciel de gloire. Et parce que l'Église catholique est constituée par Dieu gardienne officielle de cette fin suprême et des moyens qui y conduisent; de là, pour tout être humain, quel qu'il soit, la nécessité absolue de rester dans l'ordre de l'Église catholique en ce qui est de l'ordination suprême de sa vie, sous peine d'être perdu à jamais.

Nous avons vu, à la pleine lumière de la doctrine catholique, quelle est la vraie fin dernière de l'homme et comment cette fin doit être méritée par les actes que l'homme accomplit sur cette terre. Nous devons maintenant, toujours à cette même pleine lumière de la doctrine catholique, étudier quels doivent être ces actes par lesquels l'homme méritera la possession de son bonheur futur.

Cette étude formera tout l'objet de ce qui nous reste à dire dans la partie morale de la Doctrine sacrée.

Elle se divise en deux parts : l'une, qui considère *l'acte*

humain, d'une façon générale; l'autre, qui considère, dans le détail, *les diverses sortes ou espèces d'actes humains*. Cette seconde partie est désignée sous le nom de *Secunda-Secundæ*, ce qui signifie qu'elle est la seconde subdivision de la Seconde Partie de la *Somme théologique*. La *Somme théologique*, en effet, nous l'avons déjà noté, comprend trois grandes Parties. L'une de ces trois Parties, celle que nous commençons précisément d'expliquer, se subdivise elle-même en deux, pour la raison que nous venons de dire. Toutes les deux parties de cette Seconde Partie de la *Somme* traitent de l'acte humain; mais l'une en traite d'une façon générale : c'est la *Prima-Secundæ;* l'autre en traite d'une façon spéciale ou détaillée : c'est la *Secunda-Secundæ*.

« Parce que », dit saint Thomas lui-même, expliquant la suite de son traité, « c'est par certains actes qu'il est nécessaire d'arriver à la béatitude (cf. q. 5, art. 7), nous devons conséquemment traiter des actes humains, pour que nous sachions par quels actes on arrive à la béatitude ou par quels actes le chemin s'en trouve barré. Or, parce que les opérations et les actes portent sur le particulier et sur le concret » (c'est un tel, qui fait telle chose, en telle circonstance, avec tel moyen, dans tel but, etc.), « de là vient que toute science qui a pour objet l'action ne s'achève et ne se parfait que dans la considération du détail. Il faudra donc que notre étude morale, qui a pour objet les actes humains, porte d'abord sur ces actes humains en général » (*Prima-Secundæ*) : « et ensuite, sur ces mêmes actes humains en particulier » ou dans le détail (*Secunda-Secundæ*).

« Dans l'étude des actes humains en général, nous devons traiter : premièrement, des actes humains eux-mêmes (q. 6-48); puis, des principes de ces actes humains (q. 49-114). — Parmi les actes humains, il en est qui sont propres à l'homme », ne convenant qu'à lui; « d'autres sont communs à l'homme et aux autres animaux. Et parce que la béatitude est le bien propre de l'homme », auquel les autres animaux ne peuvent point prétendre, « de là vient que les actes qui sont proprement » et exclusivement « humains, ont un rapport plus immédiat à la béatitude que les actes communs à l'homme et aux autres animaux. Nous traiterons donc, d'abord, des actes qui sont pro-

près à l'homme (q. 6-21); et ensuite des actes qui sont communs à l'homme et aux autres animaux, et qu'on appelle les passions de l'âme » (q. 22-48).

« Relativement aux actes qui sont le propre de l'homme, nous aurons deux choses à considérer : la constitution même des actes humains (q. 6-17); et leur distinction », en actes bons ou mauvais, par rapport à la béatitude (q. 18-21). « Or, parce qu'on appelle, proprement, actes humains, les actes qui sont volontaires, à cause que la volonté est la faculté appétitive rationnelle qui est le propre de l'homme », devant traiter de la constitution des actes humains, « nous avons à les considérer en tant que volontaires » : quand nous saurons ce qui constitue le caractère volontaire d'un acte, dans l'homme, nous saurons, par le fait même, ce qui constitue l'acte proprement humain. C'est donc à la considération du caractère volontaire, que se ramène présentement toute notre étude de l'acte humain. « Et, à ce sujet, nous avons à considérer trois choses : premièrement, du volontaire et de l'involontaire, en général (q. 6-7); secondement, des actes qui sont volontaires à titre d'actes produits par la volonté elle-même, comme étant immédiatement ses propres actes (q. 8-16); troisièmement, des actes qui sont volontaires parce que commandés par la volonté et qui appartiennent à la volonté moyennant les autres puissances » (q. 17).

Notre première étude portera donc sur ce qui est requis, d'une façon générale, pour qu'un acte, dans l'homme, ait raison d'acte volontaire. Toutefois, « parce que les actes volontaires ont certaines circonstances d'après lesquelles on les juge », immédiatement après avoir traité du *caractère essentiel* de volontaire ou de non volontaire dans l'acte humain, nous traiterons aussi des circonstances qui seront comme les *conditions accidentelles de cet acte*. Donc, « nous allons traiter : premièrement, du volontaire et de l'involontaire (q. 6); puis, par voie de conséquence, des circonstances des actes eux-mêmes dans lesquels le volontaire et l'involontaire se trouvent » (q. 7).

Le premier point, ou l'étude du volontaire et de l'involontaire en lui-même, va faire l'objet de la question suivante.

QUESTION VI.

DU VOLONTAIRE ET DE L'INVOLONTAIRE.

En abordant cette première question, où va commencer notre grande étude de l'acte humain, étude qui se continuera à travers les 108 questions qui suivent jusqu'à la fin de la *Prima-Secundæ* et aussi à travers les 189 questions de la *Secundæ-Secundæ*, nous ne pouvons nous empêcher de nous arrêter un instant sur le caractère particulier que doit nous présenter cette étude. Nulle part ailleurs, peut-être, le génie de saint Thomas ne s'est révélé plus puissant, plus original, plus synthétique et plus analytique tout ensemble. On peut dire que la *Secunda Pars* de la *Somme* (*Prima-Secundæ et Secunda-Secundæ*) est une création de son génie. Rien de semblable ne se trouve en aucun autre auteur. Cette divine simplicité du regard de l'intelligence ramenant tout ce qui constitue la morale à la science de *l'acte humain* comme elle avait ramené tout ce qui constitue la science des divers êtres à la science de *l'acte* (au sens métaphysique de ce mot), et organisant son étude en fonction de cette science de l'acte humain, est un fait unique dans l'histoire de la pensée. Et ce fait offre quelque chose de si transcendant, de si exceptionnel, que même les auteurs qui sont venus après saint Thomas, soit parmi les philosophes, soit parmi les théologiens, semblent n'avoir pu se maintenir à une telle hauteur. Ils n'ont pas su ou ils n'ont pas cru devoir garder, dans sa pureté et dans sa perfection, l'organisation scientifique de la morale telle que l'avait conçue et réalisée le génie de saint Thomas. Ils n'ont maintenu qu'imparfaitement la grande distinction de la science de l'acte humain en général (*Prima-Secundæ*) et de la science de l'acte humain considéré dans le détail de ses diverses espèces (*Secunda-Secundæ*). Ils ont surtout, quand il s'est agi de la théologie

proprement dite, compris dans la science de la morale, des points de doctrine qui semblent plutôt relever d'une autre science, de la science du droit, soit civil, soit canonique, et qui n'ont plus laissé à la science de la morale proprement dite, le caractère de transcendance et de pérennité que saint Thomas avait su lui donner d'une manière si parfaite. Aussi bien, tandis que les traités ordinaires de morale, même parmi ceux des meilleurs auteurs, exigent sans cesse de nouvelles retouches et des perfectionnements nouveaux, la Partie morale de la *Somme théologique* réalise plus encore peut-être qu'aucune autre Partie, au plus haut degré, ce qu'on a appelé si excellemment « l'enceinte finie d'une perfection achevée ». C'est ici que le génie classique dont le propre est « de définir, de préciser, d'organiser » a atteint son apogée.

Mais venons tout de suite à la première question qui ouvre pour nous cette science si excellente de l'acte humain.

Cette première question comprend huit articles :

1° Si dans les actes humains se trouve le volontaire?
2° S'il se trouve dans les animaux sans raison?
3° Si le volontaire peut être sans aucun acte?
4° Si la violence peut atteindre la volonté?
5° Si la violence cause l'involontaire?
6° Si la crainte cause l'involontaire?
7° Si la concupiscence cause l'involontaire?
8° Si l'ignorance cause l'involontaire?

De ces huit articles, les trois premiers étudient ce qu'on pourrait appeler l'essence du volontaire; les cinq autres considèrent ce qui en est l'altération ou la destruction. — Le volontaire est étudié, d'abord, sous sa raison de volontaire direct (art. 1, 2); puis, sous la raison de volontaire indirect (art. 3). — Quant au volontaire direct, saint Thomas le considère d'abord sous sa raison confuse et vague, selon qu'il peut être parfait ou imparfait (art. 1); il le considère ensuite, plus spécialement, avec son caractère distinctif de volontaire au sens plein et parfait (art. 2). — D'abord, du volontaire direct, mais pris d'une façon vague et pouvant s'appliquer soit au volontaire parfait, soit au volontaire imparfait.

C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si dans les actes humains on trouve le volontaire?

Trois objections veulent prouver que « dans les actes humains, il n'y a pas de volontaire ». — La première part d'une notion du volontaire donnée par tous et qui est incontestable. « *Le volontaire*, en effet, *est ce dont le principe est en lui-même*, comme on le voit par saint Grégoire de Nysse (ou plutôt Némésius, dans son livre *de la Nature de l'homme*, ch. XXXII, ou liv. V, ch. III), par saint Jean Damascène, (*de la Foi Orthodoxe*, liv. II, ch. XXIV), et par Aristote » (*l'Éthique*, liv. III, ch. I, n. 20, de S. Th., leç. 4) : dès qu'on parle de volontaire, on parle d'une chose qui a son principe dans l'être qui agit; une action qui a pour principe quelque chose d'extérieur au sujet qui agit, cesse, du même coup et pour autant, d'être volontaire. Il est donc essentiel au volontaire d'émaner du sujet où il se trouve. « Or, le principe des actes humains n'est pas dans l'homme lui-même; il est au dehors : la faculté appétitive de l'homme, en effet, est mue à agir par l'objet désirable qui est au dehors, et qui est », dans l'ordre des mouvements humains, « comme *le moteur non mû* », c'est-à-dire comme le premier moteur, « ainsi qu'il est dit au troisième livre de *l'Ame* (ch. X, n. 6 ;de S. Th., leç. 15). Donc le volontaire ne se trouve pas dans les actes humains ». — La seconde objection insiste et arguë de la nouveauté des mouvements dans l'homme. Elle observe qu' « Aristote, au huitième livre des *Physiques* (ch. II, n. 5; de S. Th., leç. 4), prouve qu'il n'est aucun mouvement nouveau dans les animaux, qui ne présuppose quelque autre mouvement existant au dehors. Or, tous les actes de l'homme sont nouveaux; il n'en est aucun, en effet, qui soit éternel. Donc le principe de tous les actes humains vient du dehors. Par conséquent, il n'y pas de volontaire dans ces actes-là ». — La troisième objection appuie sur un autre aspect du volontaire. Elle remarque que « l'être qui agit volontairement peut agir par lui-même. Or, ceci ne convient pas à l'homme. Il est dit, en effet,

en saint Jean, ch. xv (v. 5) : *Sans moi, vous ne pouvez rien faire.* Donc le volontaire ne se trouve pas dans les actes humains ».

L'argument *sed contra* oppose que « saint Jean Damascène dit, au second livre (*de la Foi Orthodoxe*, ch. xxiv), que *le volontaire est l'acte qui est une opération raisonnable.* Or, tels sont les actes humains. Donc les actes humains ont en eux le volontaire ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare qu' « il faut que le volontaire soit dans les actes humains »; c'est-à-dire que les actes humains étant ce qu'ils sont (des actes qui ont pour principe la connaissance du sujet l'entraînant à l'action), on ne peut pas ne pas reconnaître en eux ce qui constitue le caractère le plus essentiel et le plus inséparable du volontaire. — « A l'effet de bien voir cette vérité », poursuit saint Thomas, « il faut considérer que parmi les actes ou les mouvements, il en est dont le principe est dans l'être qui agit ou qui se meut; et d'autres dont le principe est au dehors. Lorsque, par exemple, la pierre se meut en haut, le principe de ce mouvment n'est pas dans la pierre; il est au dehors », dans l'acte même de l'être qui pousse ou qui a jeté cette pierre; « au contraire, quand la pierre se meut en bas, le principe de ce mouvement est dans la pierre elle-même », à raisonner dans l'hypothèse de la physique aristotélicienne, où la pesanteur s'expliquait non pas par un principe extérieur d'attraction, mais par la nature même du corps lourd [cf. I p., q. 66, art. 2]. — « Mais, de nouveau, parmi les êtres qui se meuvent en vertu d'un principe intrinsèque, il en est qui se meuvent eux-mêmes, et d'autres qui ne se meuvent pas eux-mêmes. C'est qu'en effet, tout être qui agit ou qui se meut, agissant ou se mouvant pour une fin », en vue d'un certain but, « ainsi qu'il a été établi plus haut (q. I, art. 2), ces êtres-là seront dits se mouvoir au sens parfait, en vertu d'un principe intrinsèque, qui auront en eux le principe intrinsèque *faisant qu'ils se meuvent et faisant qu'ils se meuvent vers telle fin.* Or, pour qu'une chose se fasse en vue d'une certaine fin, il est requis une certaine connaissance de la fin. Par conséquent, tout être qui agit ou qui se meut en vertu d'un principe intrinsèque supposant en lui une certaine

connaissance de la fin, cet être a en lui le principe de son acte, non pas seulement quant au fait d'agir, mais aussi quant au fait d'agir pour une fin. L'être, au contraire, qui n'a aucune connaissance de la fin, peut bien avoir en lui le principe de son acte ou de son mouvement; mais ce qui est d'agir ou de se mouvoir pour une fin ne trouve pas en lui son principe; ce principe est en un autre, d'où sera causé, dans l'être qui agit ou se meut, le principe de son mouvement le faisant tendre à une fin. Aussi bien, les êtres qui rentrent dans ce dernier cas ne sont pas dits se mouvoir eux-mêmes, mais on les dit mus par un autre. Les êtres, au contraire, qui ont connaissance de la fin » ou du but qu'ils doivent atteindre par leur mouvement ou leur action, « sont dits se mouvoir eux-mêmes, parce qu'en eux se trouve non pas seulement le principe qui fait qu'ils agissent, mais encore le principe qui fait qu'ils agissent pour la fin. Et parce que l'un et l'autre de ces deux faits vient d'un principe intérieur, savoir qu'ils agissent et qu'ils agissent pour telle fin, leurs mouvements et leurs actes sont dits volontaires. Le mot *volontaire*, en effet, implique ceci : que le mouvement ou l'acte a pour cause la propre inclination du sujet qui agit ou qui se meut. C'est pour cela qu'on appelle *volontaire*, d'après la définition d'Aristote, de saint Grégoire de Nysse et de saint Jean Damascène, non pas ce qui implique seulement *le fait d'avoir un principe intrinsèque* », comme le rappelait la première objection, « mais avec l'addition *de la* science » ou *de la connaissance*. — « Puis donc », que parmi les êtres du monde matériel, « l'homme surtout connaît la fin de ses actes et se meut lui-même, c'est surtout dans ses actes que le volontaire se trouve ».

On aura remarqué avec quelle sagacité saint Thomas, dans ce article, a été chercher jusqu'à ses dernières profondeurs la racine du volontaire. C'est qu'il importe, au plus haut point, d'avoir une notion pleinement scientifique de ce caractère, tellement essentiel à l'acte humain bon ou mauvais, que sans lui il sera absolument impossible de parler de vice ou de vertu, de mérite ou de démérite. La dernière pierre de touche, quand il s'agira de juger d'un acte humain, sera toujours celle-là : s'il

est volontaire ou s'il ne l'est pas, et jusqu'à quel degré ce caractère lui convient.

Saint Thomas, pour nous faire entendre la vraie nature du volontaire, en ce qu'elle a de générique d'abord, a considéré le *volontaire* en tant qu'il s'oppose au *violent* et qu'il se superpose au *naturel*. Ces trois termes, *violent*, *naturel* et *volontaire*, ne se disent qu'en fonction des actes ou des mouvements, constatés dans les êtres qui agissent ou se meuvent. Le mouvement ou l'action sont-ils *contraires* à l'inclination propre du sujet qui agit ou se meut, on les dira *violents*. On les appellera *naturels*, s'ils procèdent d'un principe intrinsèque, alors même que ce principe intrinsèque ne donne pas au sujet qui agit ou se meut la direction de son mouvement et de son action. Si, au contraire, cette direction elle-même provient du principe intrinsèque, c'est alors, et alors seulement, qu'apparaît le *volontaire*. Le volontaire, en effet, est le mouvement ou l'action qui émane d'un principe intrinsèque au sujet ou de son inclination propre, mais en vertu d'une connaissance directrice du mouvement et de l'action, qui est dans le sujet lui-même.

Cela dit, il n'était pas difficile de conclure que la note ou le caractère de volontaire convient essentiellement aux actes qui sont propres à l'homme.

L'*ad primum* répond à l'objection tirée de ce que même les actes propres à l'homme semblent ne pas émaner d'un principe intrinsèque. Saint Thomas fait observer qu' « il n'est pas essentiel à la raison de principe d'être principe premier. Par conséquent, lors même qu'il soit de l'essence du volontaire, de procéder d'un principe intrinsèque, il ne sera pas contre cette essence du volontaire, que le principe intrinsèque » d'où il émane « soit lui-même causé ou mû par un principe extrinsèque, car il n'est pas de l'essence du volontaire que le principe intrinsèque », qui est le sien, « soit un principe premier. — Toutefois, ajoute saint Thomas, il faut savoir qu'un principe de mouvement peut être premier dans un certain genre, sans être premier, au sens pur et simple; c'est ainsi que dans le genre des mouvements d'altération, le premier principe qui cause l'altération est le corps céleste », à se placer dans l'hypothèse

de la physique aristotélicienne; « et cependant le corps céleste n'est pas le premier principe du mouvement », au sens pur et simple (même en se plaçant dans l'hypothèse d'Aristote) : « car il est mû d'un mouvement local par un moteur supérieur », qui était, pour Aristote, la substance séparée, et qui serait, pour nous, l'ange ou Dieu Lui-même. — « Ainsi donc, le principe intrinsèque de l'acte volontaire, qui est la faculté de connaître et de désirer, sera », dans l'ordre des causes secondes, « principe premier dans le genre du mouvement appétitif, bien que ce principe soit mû par un principe extérieur » tel que l'objet connaissable et désirable, « selon d'autres espèces de mouvement » : l'objet connaissable mouvra le sens extérieur d'un certain mouvement local, quelquefois même d'un mouvement d'altération; et l'objet connu mouvra l'appétit d'un mouvement d'impression mystérieuse qui pourra le déterminer à agir et spécifier son acte.

L'*ad secundum* signale le double mode dont peuvent exister ces diverses motions d'un principe extérieur, amenant l'homme, ou l'animal, à produire, d'une façon nouvelle, des actes volontaires qu'il ne produisait pas d'abord. « Les mouvements nouveaux, dans l'animal, sont précédés de certains mouvements extérieurs à un double titre. — D'abord, en tant que par les mouvements extérieurs sont présentés aux sens de l'animal des objets sensibles, qui, étant perçus, meuvent l'appétit; c'est ainsi que le lion voyant le cerf, par le fait que ce dernier vient de son côté, se meut lui-même », d'un mouvement appétitif, « vers lui. — D'une autre manière, en tant que les mouvements extérieurs causent certaines immutations physiques dans le corps de l'animal, comme il arrive par l'action du froid ou du chaud; le corps, en effet, étant modifié par ces mutations des corps extérieurs, l'appétit sensitif, qui est une faculté organique, pourra, lui aussi, se trouver accidentellement modifié; ainsi en est-il quand l'appétit sensible, en vertu d'une altération physique corporelle, se trouve mû lui-même à désirer certaines choses ». — Ces diverses manières dont l'appétit sensible peut être mû du dehors doivent être notées avec soin; car nous les retrouverons plus tard, et elles joueront un grand rôle,

quand il s'agira de déterminer si l'appétit sensible peut être sujet du péché [q. 74, art. 3]. — Saint Thomas fait observer, après avoir donné ces explications, que si l'appétit ou le principe intrinsèque du mouvement propre à l'animal est ainsi mû du dehors, « cela ne nuit pas à la raison de volontaire, comme nous l'avons déjà dit (ad 1um) : ces sortes de motions, en effet, venues d'un principe extérieur, sont d'un autre genre » : ce ne sont pas des motions du même genre que les motions émanant de l'appétit sensitif. Les agents extérieurs qui agissent sur l'appétit sensitif, selon le double mode que nous venons de dire, n'agissent pas sur lui comme lui agit ensuite, mouvant l'animal à se porter vers l'objet qui spécifie et termine son mouvement; il y a là des espèces de mouvements ou d'actions totalement différentes.

L'*ad tertium* est encore plus à noter. Nous y voyons, dès notre premier contact avec la notion du volontaire, combien saint Thomas est loin de chercher à soustraire l'acte humain à la motion de Dieu, pour sauvegarder, dans cet acte, cette raison même de volontaire. « Dieu, dit-il, meut l'homme à agir, non pas seulement comme proposant aux sens de ce dernier tel objet apte à mouvoir sa faculté appétitive, ni même comme agissant sur son corps et le modifiant », ainsi que nous l'avons marqué pour la motion de l'appétit sensible dans l'animal, à *l'ad secundum*, « *mais encore comme mouvant la volonté elle-même;* car tout mouvement, soit qu'il émane de la volonté, soit qu'il émane de la nature, procède de Dieu comme du premier moteur [cf. 1 p., q. 105, art. 5]. Et de même qu'il n'est pas contre la raison de la nature, que le mouvement de la nature soit de Dieu comme du premier moteur, *en tant que la nature est une sorte d'instrument entre les mains de Dieu qui la meut*, pareillement *il n'est pas contre la raison de l'acte volontaire, qu'il vienne de Dieu en tant que la volonté est mue par Dieu*. Toutefois, il est commun à la raison d'acte naturel et à la raison d'acte volontaire, qu'ils émanent d'un principe intrinsèque ».

Considéré en ce qu'on pourrait appeler sa raison générique,

le volontaire, qui se dit toujours par rapport à l'acte ou au mouvement, implique, du côté de cet acte, qu'il procède d'un principe intrinsèque au sujet qui agit, et qu'il en procède comme d'un principe dirigé dans son action par une connaissance qui est dans le sujet. L'acte volontaire est celui qui émane intrinsèquement d'un sujet doué de connaissance. A ce titre, les actes propres à l'homme sont manifestement des actes volontaires. — Mais n'y a-t-il que les actes propres à l'homme à être ainsi volontaires, ou bien faut-il dire que le volontaire se trouve même dans les animaux sans raison? Telle est la nouvelle question que nous devons maintenant examiner et qui nous permettra de préciser encore la notion du volontaire, ajoutant au caractère générique déterminé déjà, ce qu'on pourrait appeler son caractère spécifique, ou tout au moins une note qui le fera passer de la condition de volontaire imparfait à la condition de volontaire particulièrement excellent et parfait.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si le volontaire se trouve dans les animaux sans raison?

Trois objections veulent prouver que « le volontaire ne se trouve pas dans les animaux sans raison ». — La première observe que « le volontaire tire son nom de la volonté. Or, la volonté étant dans la raison, comme il est dit au troisième livre de *l'Ame* (ch. IX, n. 3; de S. Th., leç. 14), il ne se peut pas qu'elle soit dans les animaux sans raison. Donc le volontaire n'est pas en eux ». — La seconde objection arguë du caractère de liberté qui paraît se trouver dans le volontaire. « Selon que les actes humains sont volontaires, l'homme est dit maître de ses actes. Or, les animaux sans raison ne sont pas maîtres de leurs actes : *ils n'actionnent pas, en effet, mais ils sont plutôt actionnés*, comme le dit saint Jean Damascène (*de la Foi Orthodoxe*, liv. II, ch. XXVII). Donc il n'y a pas de volontaire dans les animaux sans raison ». — La troisième objection insiste dans le même sens. Elle s'appuie encore sur un mot de « saint Jean Damas-

cène », qui « dit (au même livre, ch. XXIV) que *les actes volontaires sont suivis de louange et de blâme*. Or, les actes des animaux sans raison ne comportent ni louange ni blâme. Donc il n'y a pas en eux de volontaire ».

L'argument *sed contra* en appelle à « Aristote », qui « dit, au troisième livre de l'*Éthique* (ch. II, n. 2; de S. Th., lec. 5), que *les enfants et les animaux sans raison ont de commun le volontaire* ». « Et » l'argument observe que « saint Jean Damascène et saint Grégoire de Nysse disent la même chose ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par nous rappeler que « selon qu'il a été dit (à l'article premier), la raison de volontaire requiert que le principe de l'acte soit intérieur avec une certaine connaissance de la fin. Or, il y a une double connaissance de la fin : l'une, parfaite; et l'autre, imparfaite. — La connaissance parfaite de la fin existe, quand non seulement on perçoit la chose qui est la fin, mais que l'on connaît aussi la raison de fin et la proportion qu'a, à la fin, ce qui lui est ordonné. Une telle connaissance de la fin ne se trouve que dans la seule nature raisonnable. — La connaissance imparfaite de la fin est celle qui consiste dans le seule perception de la fin, sans que soit connue la raison de fin et la proportion de l'acte à la fin de cet acte. Cette connaissance de la fin se trouve dans les animaux sans raison, par les sens et l'instinct naturel ».

Puis donc qu'il est essentiel au volontaire de procéder d'un principe intrinsèque avec connaissance de la fin, il s'ensuit que selon le divers mode de connaissance de la fin, nous aurons un divers mode de volontaire. Nous dirons donc que « la parfaite connaissance de la fin entraîne le volontaire sous sa raison parfaite : en tant que la fin étant perçue, quelqu'un peut, sur délibération de la fin et de ce qui est ordonné à cette fin, se mouvoir vers cette fin ou ne pas s'y mouvoir ». Ici, on le voit, le volontaire se confond avec le libre; et c'est bien dans ce sens que le mot se prend le plus souvent, dans son acception la plus formelle, quand on l'applique aux choses de la morale. Mais puisqu'il est, nous l'avons dit, un autre mode de connaissance, par rapport à la fin, nous devons ajouter que « la con-

naissance imparfaite de la fin aura, comme conséquence, le volontaire sous sa raison imparfaite : en tant que le sujet qui perçoit la fin ne délibère pas mais s'y porte d'un mouvement subit » et spontané : il voit un bien et il s'y porte, sans que son mouvement soit commandé par la vue du rapport qui existe entre ce qu'il voit et la raison de bien. C'est le mouvement instinctif et nécessaire. Dans ce second cas, le volontaire s'oppose, non pas au nécessaire, mais seulement au violent; dans le premier cas, il s'oppose au violent et au nécessaire.

Il est aisé de conclure, après cela, que « le volontaire, sous sa raison parfaite, convient à la seule nature raisonnable: mais, sous sa raison imparfaite, il convient aussi aux animaux sans raison ».

L'*ad primum* établit une distinction entre la *volonté* et le *volontaire*. « La volonté désigne l'appétit rationnel; et voilà pourquoi elle ne peut pas se trouver dans les êtres qui n'ont pas la raison. Mais le volontaire se dit par mode de dénomination par rapport à la volonté : il pourra donc être appliqué aux choses dans lesquelles se trouve une participation de la volonté, en raison d'une certaine convenance avec la volonté. C'est de cette manière que le volontaire est attribué aux animaux sans raison : en tant que par une certaine connaissance ils se meuvent à la fin ».

L'*ad secundum* observe que « si l'homme est maître de son acte, c'est parce qu'il peut délibérer au sujet de ses actes : la raison, en effet, quand elle délibère, suppose le pour et le contre, et c'est pourquoi la volonté peut se porter soit à l'un, soit à l'autre; mais à ce titre le volontaire n'est pas dans les animaux sans raison ainsi qu'il a été dit « (au corps de l'article).

L'*ad tertium* répond en s'appuyant sur la même distinction entre le volontaire parfait et le volontaire imparfait. « La louange et le blâme suivent l'acte volontaire selon sa raison parfaite de volontaire; et sous cette raison, le volontaire n'est pas dans les animaux ».

Lorsque, dans l'article que nous venons de lire, saint Thomas nous a défini le volontaire parfait, le distinguant du volontaire imparfait, il n'a voulu parler que du volontaire selon

qu'il porte sur les moyens qui tendent à la fin et qui n'ont point, pour le sujet qui agit, une connexion nécessaire avec cette fin. Il n'a pas entendu exclure que l'acte de la volonté portant sur la raison de bien parfait, qui est la fin dernière au sens formel de ce mot, ou, plus encore, sur Dieu vu face à face, qui est la fin dernière au sens déterminé et concret, ne soit un acte qui ait excellemment la raison de volontaire, à prendre le volontaire selon qu'il implique l'émanation d'un principe intrinsèque avec connaissance parfaite du bien sous sa raison de bien. Mais ce n'est pas de ce volontaire que saint Thomas parlait ici. Son intention était simplement de montrer que, par rapport à l'acte spontané de l'animal qui suit une connaissance *bornée*, l'acte propre à l'homme, qui suit une connaissance *plus vaste que l'objet particulier sur lequel porte cet acte* (d'où il résulte que cet acte n'est pas nécessaire, mais demeure au pouvoir de l'homme s'y déterminant à son gré), méritait seul le nom de volontaire au sens parfait du mot. Le volontaire, au sens de libre, sera donc appelé seul volontaire parfait, par opposition au volontaire imparfait qui est dans l'animal; mais non par opposition au volontaire qui peut exister dans la volonté proprement dite en contact avec la raison de bien parfait ou avec le Bien subsistant tel que le possèdent les bienheureux dans le ciel. — Toutefois, ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer, quand nous parlerons du volontaire, à propos des actes humains, c'est surtout du volontaire au sens de libre que nous en parlerons.

Le volontaire se dit essentiellement par rapport à un principe intrinsèque d'action qui agit de lui-même, se portant vers un bien qu'il connaît, ou s'en éloignant. S'il s'agit d'un bien particulier et que la connaissance du sujet soit limitée à ce bien-là, on n'aura qu'un volontaire imparfait. Que si la connaissance du sujet porte sur la raison même de bien, on aura le volontaire parfait, qui revêtira le caractère de libre, toutes les fois que sous cette raison de bien il portera sur un bien particulier sans connexion nécessaire avec la raison de bien. — Un dernier point nous reste à examiner pour bien saisir la

nature du volontaire; et c'est de savoir si le volontaire peut exister sans qu'il y ait aucun acte de la part du sujet auquel on l'attribue.

Nous allons examiner ce point de doctrine à l'article suivant. Il mérite toute notre attention : car c'est la grande question du volontaire indirect.

Article III.

Si le volontaire peut exister sans qu'il y ait aucun acte?

Trois objections veulent prouver que « le volontaire ne peut pas exister sans acte ». — La première argue de ce qu' « on appelle volontaire ce qui émane de la volonté. Or, rien ne peut venir de la volonté, s'il n'y a pas quelque acte, à tout le moins l'acte de la volonté. Donc le volontaire ne peut pas exister sans quelque acte ». — La seconde objection, qu'il faut particulièrement noter, dit que « si en raison de l'acte de la volonté on dit de quelqu'un qu'il veut, pareillement, lorsque cesse l'acte de la volonté, on dit qu'il ne veut pas. Or, ne pas vouloir cause l'involontaire qui s'oppose au volontaire. Donc le volontaire ne peut pas être, quand cesse l'acte de la volonté ». — La troisième objection rappelle que « la connaissance est essentielle au volontaire, ainsi qu'il a été dit (art. 1 et 2). Or, la connaissance n'est pas s'il n'y a pas quelque acte. Donc le volontaire ne peut pas être s'il n'y a pas quelque acte ».

L' argument *sed contra* en appelle à la notion du volontaire même parfait : « On appelle volontaire ce dont nous sommes les maîtres. Or, nous sommes les maîtres de ce qui est agir ou n'agir pas, vouloir ou ne vouloir pas. Donc, si agir et vouloir sont volontaires, ne pas agir et ne pas vouloir le seront aussi ».

Au corps de l'article, saint Thomas part de la définition nominale du volontaire. « On appelle volontaire, dit-il, ce qui vient de la volonté. Or, une chose peut venir d'une autre à un double titre : directement, quand elle procède de cette autre selon que cette autre agit : c'est ainsi que la caléfaction vient de la chaleur; et indirectement, quand elle en procède selon que cette

autre n'agit pas : comme, par exemple, la perte du navire est dite venir du pilote, en tant qu'il manque à son office de pilote. Toutefois, il faut savoir que ce qui est une suite du manque d'action ne se ramène pas toujours comme à sa cause à l'agent qui n'agit pas; c'est seulement quand il peut et doit agir : si, en effet, le pilote ne pouvait pas diriger le navire, ou si la direction du navire ne lui était pas confiée, on ne lui imputerait pas la perte du navire qui serait la suite de son manque de direction. — Par cela donc que la volonté, en voulant et en agissant, peut empêcher ce qui est ne pas vouloir et ne pas agir, et que parfois elle le doit, ce qui est ne pas vouloir et ne pas agir lui est imputé comme venant d'elle. Et, ainsi, le volontaire peut être sans acte : quelquefois, sans acte extérieur et avec acte intérieur, comme si quelqu'un veut ne pas agir; quelquefois, même sans acte intérieur, comme lorsqu'il ne fait pas d'acte de vouloir ».

C'est donc d'une double manière que le volontaire parfait peut exister, pour saint Thomas : par mode d'acte émanant directement de la volonté; et par mode de non-acte, soit extérieur, soit même intérieur, quand cet acte devrait être et qu'il serait au pouvoir de la volonté de le produire. Ce second mode constitue le volontaire indirect.

On s'est demandé si le volontaire indirect pouvait exister quand l'une seulement des deux conditions marquées ici par saint Thomas se trouvait réalisée : lorsque, par exemple, la volonté pouvait intervenir et n'intervenait pas, ayant d'ailleurs le droit de ne pas intervenir. Les uns disent que l'effet suivant la non-intervention de la volonté est volontaire dans ce cas, mais n'est pas imputable; les autres disent qu'il n'est pas volontaire. Il faut s'entendre. S'il s'agit d'une non-intervention extérieure procédant d'un acte intérieur de la volonté, il est clair que la non-intervention extérieure est voulue, et, par suite, elle est volontaire; mais *l'effet qui suit cette non-intervention directement voulue*, est-il, lui aussi, volontaire, c'est-à-dire, en réalité (et la distinction entre imputable et volontaire semble bien ici n'avoir pas de fondement), imputable à la volonté comme *à sa véritable cause?* Non, si la volonté n'avait pas à intervenir. La

non-intervention de la volonté n'a pas raison de cause par rapport à cet effet. Il n'eût pas été, c'est vrai, si la volonté était intervenue. Mais la volonté n'avait pas à intervenir. Par conséquent, au point de vue du *volontaire*, la non-intervention de la volonté n'est pour rien dans l'existence de cet effet? A plus forte raison, faut-il en dire autant de l'effet suivant la non-intervention impliquant même l'absence de tout acte intérieur de volonté? Gardons purement et simplement la formule de saint Thomas : qu'il n'y a à parler de volontaire, quand une chose suit la non-intervention de la volonté ou l'absence de son acte, que si, en effet, la volonté pouvait et devait intervenir.

L'*ad primum* répond dans le sens du corps de l'article. « On appelle volontaire, non pas seulement ce qui procède de la volonté directement et parce qu'elle agit, mais même ce qui en procède indirectement et parce qu'elle n'agit pas ».

L'*ad secundum* distingue « une double sorte *de ne vouloir pas*. En un sens, cette expression se prend pour l'infinitif du verbe qui signifie *vouloir exclure telle chose*. Dans ce sens, dire : *ne pas vouloir faire une chose* revient à dire *qu'on veut ne pas faire cette chose*. Et, de cette manière, *ne pas vouloir* cause l'involontaire. Mais on peut prendre cette expression comme simple négation de l'acte de vouloir; et, dans ce cas, elle n'implique pas l'involontaire » .

L'*ad tertium* applique à l'acte de l'intelligence ce qui a été dit de l'acte de la volonté, pour ce qui est du volontaire. « C'est au même titre que sont requis, pour le volontaire, l'acte de la connaissance et l'acte de la volonté : en ce sens que tout cela n'est volontaire », à parler du volontaire sous sa raison parfaite, « que s'il est au pouvoir du sujet de considérer, de vouloir et d'agir. Alors, de même que ne pas vouloir et ne pas agir, quand c'est le moment, sont chose volontaire, de même aussi ne pas faire acte d'intelligence ». — Nous voyons, par cette dernière réponse, que saint Thomas exige toujours les deux conditions marquées au corps de l'article, pour qu'il y ait volontaire, au sens vrai de ce mot, c'est-à-dire *pour qu'une chose puisse et doive être attribuée à la volonté libre du sujet comme à sa cause* Il faut que cette chose soit au pouvoir de la volonté et que la volonté ne soit pas

dégagée de tout lien par rapport à cette chose. Il se pourra d'ailleurs que le pouvoir ou le lien dont il s'agit varient extrêmement suivant les divers cas; mais partout où il y aura un certain pouvoir de la volonté et une certaine obligation, si minimes que soient cette obligation et ce pouvoir, là sera le volontaire, qui, d'ailleurs, se graduera lui-même sur le degré du pouvoir et de l'obligation. Nous aurons, plus tard, à faire une application très intéressante de cette doctrine, quand il s'agira du péché subjecté dans la sensualité [cf. q. 74, art. 3].

Le volontaire implique essentiellement deux choses : un principe intrinsèque de mouvement et une certaine connaissance. Plus la connaissance sera parfaite et le principe intrinsèque agissant, plus le volontaire sera, lui aussi, parfait. — Mais, tout de suite, une nouvelle question se pose. Il se pourra donc que le volontaire soit moins parfait, ou qu'il cesse même d'être, selon qu'il sera porté atteinte à l'un ou à l'autre de ces deux éléments essentiels. Dans quelles conditions ou comment peuvent se produire cette altération ou cette destruction du volontaire? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer. Du côté du principe intrinsèque du mouvement, d'abord; et, parce que ce principe intrinsèque du mouvement n'est autre, quand il s'agit du volontaire parfait, dans l'homme, que la volonté, nous avons à nous demander, si de ce chef, le volontaire peut être atteint parce que quelque chose porterait directement sur la volonté, la faisant agir en sens contraire; ou indirectement, par mode de contrariété ou par mode de sollicitation. — D'abord, directement. C'est la question de la violence pouvant être faite à la volonté : peut-on faire violence à la volonté; et qu'en est-il de la violence, par rapport au volontaire? — Le premier point va faire l'objet de l'article suivant.

Article IV.

Si on peut faire violence à la volonté?

Trois objections veulent prouver qu' « on peut faire violence à la volonté ». — La première est que « tout être peut se trouver

contraint par un plus puissant que lui. Or, il est quelque chose qui est plus puissant que la volonté humaine; c'est Dieu. Donc, à tout le moins par Lui la volonté peut être contrainte ». — La seconde objection dit que « tout ce qui est passif est contraint par le principe actif qui agit sur lui, au moment où il reçoit l'action de ce principe. Or, la volonté est une puissance passive; elle est, en effet, un *moteur mû*, comme il est dit au troisième livre *de l'Ame* (ch. x, n. 7; de S. Th., leç. 15). Puis donc qu'elle est mue quelquefois par son objet, quand il agit sur elle, il semble bien que parfois elle se trouve contrainte ». — La troisième objection observe que « le mouvement violent est un mouvement contre nature. Or, le mouvement de la volonté est parfois contre nature; comme on le voit quand la volonté va, par son mouvement, au péché, qui est contraire à la nature, ainsi que le dit saint Jean Damascène (de la *Foi Orthodoxe* liv. IV, ch. XX). Donc le mouvement de la volonté peut être un mouvement forcé ».

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Augustin », qui « dit, au cinquième livre de *la Cité de Dieu* (ch. x), que si quelque chose se fait par volonté, cela ne se fait point par nécessité. Or, tout ce qui est forcé se fait par nécessité. Donc ce qui se fait par la volonté ne peut être forcé. Et, par suite, la volonté ne peut être forcée à agir ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit qu' « il y a un double acte de la volonté : l'un, qui lui appartient immédiatement, comme émanant d'elle-même; c'est l'acte de vouloir; l'autre est acte de la volonté parce qu'il est commandé par elle mais réalisé par l'intermédiaire d'une autre puissance : ainsi l'acte de marcher, de parler, qui sont commandés par la volonté et que la puissance motrice exécute. Si donc il s'agit des actes commandés, la volonté peut souffrir violence, en tant que par la violence les membres extérieurs peuvent être empêchés d'exécuter le commandement de la volonté. Mais s'il s'agit de l'acte propre de la volonté, il n'y a, par rapport à lui, aucune violence possible. La raison en est, observe saint Thomas, que l'acte de la volonté n'est pas autre chose qu'une certaine inclination procédant d'un principe intérieur avec connaissance, comme l'appétit naturel est une certaine inclination qui procède d'un prin-

cipe intérieur mais sans connaissance. Or, ce qui est violent, ou forcé, provient d'un principe extérieur. Il est donc contre la raison même d'acte de la volonté qu'il soit violenté ou forcé; comme c'est aussi contre la raison d'inclination naturelle ou de mouvement naturel ». Ce sont là des choses qui s'excluent l'une l'autre, et incompatibles, parce que contradictoires. Dire d'une chose qu'elle est forcée et qu'elle est naturelle ou volontaire, c'est dire qu'elle est tout ensemble violentée et non violentée. « C'est ainsi, remarque saint Thomas, apportant un exemple classique, que la pierre peut être jetée en haut d'un mouvement violent; mais que ce mouvement violent procède de son inclination naturelle, cela ne se peut pas. Pareillement, l'homme peut être traîné d'un mouvement violent; mais que ce mouvement procède de sa volonté, cela même répugne à la raison de mouvement violent ».

L'*ad primum* doit être soigneusement noté. Il touche à un des point essentiels du thomisme. Saint Thomas accorde, sans hésiter, que « Dieu, qui est plus puissant que la volonté humaine, peut mouvoir cette volonté », et nous savons jusqu'à quel degré le saint Docteur étend ce pouvoir d'action de Dieu sur la volonté humaine [cf. I p., q. 105, art. 4, 5], « selon cette parole du livre des *Proverbes*, ch. XXI (v. 1) : *Le cœur du roi est dans la main du Seigneur; Il l'incline dans le sens qu'il lui plaît.* Mais », il ne suit aucunement de là que Dieu violente la volonté humaine : « si », en effet, « un tel mouvement » causé par Dieu « était violent, il n'impliquerait déjà plus un acte de la volonté; bien plus, ce ne serait pas la volonté elle-même qui serait mue, mais quelque autre chose contre son gré ». Et voilà bien l'équivoque de tous ceux qui font semblable objection. Ils ne prennent pas garde qu'en agissant sur la volonté, Dieu *n'oblige pas* la volonté à vouloir, *comme s'Il la faisait vouloir malgré elle*; Il fait simplement que la volonté veut. L'action de Dieu sur la volonté met précisément dans la volonté elle-même la disposition et l'inclination propre qui ne laisse plus place pour un mouvement violent puisque c'en est la négation contradictoire.

L'*ad secundum* fait observer qu' « il n'y a pas toujours mouvement violent, quand un sujet passif reçoit l'action du principe

actif qui le modifie; le mouvement n'est violent que si une telle réception se fait contrairement à l'inclination propre du sujet. Sans cela, tous les mouvements d'altération et de génération substantielle des corps simples seraient des mouvements violents et contre nature; or, ils sont naturels, en raison de l'aptitude intérieure de la matière ou du sujet à recevoir telle disposition » ou telle forme. « Pareillement, lorsque la volonté est mue par son objet dans le sens de sa propre inclination, ce n'est pas un mouvement violent, mais volontaire ».

L'*ad tertium* répond à l'objection du péché. Elle fait remarque que « ce vers quoi tend la volonté, quand elle pèche, est sans doute un mal et contre la nature raisonnable, selon la vérité des choses, mais la volonté y tend sous la raison de bien et comme à une chose qui convient à la nature, en tant que cela convient à l'homme selon quelque passion de sa partie sensible, ou selon quelque disposition habituelle corrompue ». Nous aurons à expliquer tout cela longuement plus tard, quand nous traiterons du péché.

On ne peut pas faire violence à la volonté, c'est-à-dire l'atteindre directement et la faire vouloir contre son gré; car, de toute nécessité, *ce que la volonté veut est du gré de la volonté.* Mais on peut faire violence à l'homme en qui la volonté se trouve; c'est-à-dire qu'on peut contraindre l'homme à agir contre sa volonté. Et précisément, l'homme sera dit violenté, dans ce cas, parce *qu'on lui fait faire ce qu'il ne veut pas,* ce que sa volonté repousse et refuse. — Lorsque l'homme subit ainsi quelque violence, doit-on dire que l'acte qu'il accomplit est un acte involontaire; ou, posant la question sous une forme générale, faut-il dire que la violence cause l'involontaire?

C'est ce que nous allons examiner à l'article suivant.

Article V.

Si la violence cause l'involontaire?

Trois objections veulent prouver que « la violence ne cause pas l'involontaire ». — La première est que « le volontaire et l'in-

volontaire se disent en raison de la volonté. Or, nous avons montré (à l'article précédent) que la violence ne peut pas atteindre la volonté. Donc il n'y a pas à parler d'involontaire au sujet de la violence » : la volonté est en dehors et au-dessus. — La seconde objection observe que « ce qui est involontaire est accompagné de tristesse, comme le disent saint Jean Damascène (de la *Foi Orthodoxe*, liv. II, ch. XXIV) et Aristote (*Éthique*, liv. III, ch. v, n. 25; de S. Th., leç. 4). Or, il en est qui parfois souffrent violence sans en être attristés »; et le cas peut se présenter dans les choses les plus délicates de la morale : telle une femme dont on abuse par la force. « Donc la violence ne cause pas l'involontaire ». — La troisième objection dit que « ce qui provient de la volonté ne peut pas être involontaire. Or, il est des choses violentes qui procèdent de la volonté : tel le mouvement de celui qui, avec un corps lourd, s'efforce de monter; ou encore le mouvement de celui qui plie ses membres contrairement à leur flexibilité naturelle. Donc la violence ne cause pas l'involontaire ».

L'argument *sed contra* en appelle de nouveau à « saint Jean Damascène et Aristote », qui « disent (aux endroits précités, pour Aristote, ch. I) qu'*une chose est involontaire quand elle est faite par violence* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la violence est directement opposée au volontaire, comme d'ailleurs, aussi, au naturel. Il est, en effet, commun au volontaire et au naturel, de procéder d'un principe intrinsèque; le violent, au contraire, provient d'un principe extrinsèque. D'où il suit que si dans les êtres qui n'ont pas de connaissance, la violence fait qu'une chose est contre la nature, dans les êtres doués de connaissance elle fera qu'elle est contre la volonté. Or, ce qui est contre la nature s'appelle innaturel » (bien que cette expression soit peu en usage); « et de même, ce qui est contre la volonté s'appellera involontaire. Par conséquent, la violence cause l'involontaire ». Faisant nécessairement qu'une chose est contre la volonté (puisque c'est la définition même du violent dans les être doués de connaissance), il s'ensuit qu'elle fait que cette chose est involontaire.

L'*ad primum* en appelle à la notion même d'involontaire. « L'involontaire est l'opposé du volontaire. Or, nous avons dit (à l'article précédent) qu'on appelle volontaire non pas seulement l'acte qui émane immédiatement de la volonté et lui appartient en propre, mais aussi l'acte commandé par la volonté. Si donc il s'agit de l'acte qui appartient en propre immédiatement à la volonté, nous avons dit qu'aucune violence ne peut être faite à la volonté; d'où il suit que la violence ne peut pas rendre cet acte involontaire. Mais, s'il s'agit de l'acte commandé, la volonté peut subir la violence; et c'est par rapport à cet acte, que la violence cause l'involontaire ». L'acte intérieur de la volonté ne peut jamais être involontaire pour une raison de violence, à prendre la violence au sens formel de contrainte exercée directement sur une chose, et non pas au sens d'impression exercée par mode de crainte ou de sollicitation, dont nous parlerons bientôt (art. 6, 7); mais l'involontaire causé par la violence peut se rencontrer parmi les actes que commande la volonté, quand le principe de ces actes peut subir une action extérieure dont la volonté n'est pas maîtresse.

L'*ad secundum* compare, de nouveau, le volontaire et le naturel. « De même que le naturel est ce qui est conforme à l'inclination de la nature; de même, le volontaire est ce qui est conforme à l'inclination de la volonté. Or, une chose est dite naturelle, à un double titre : d'abord, parce qu'elle vient de la nature comme de son principe actif : c'est ainsi que l'action de chauffer est naturelle au feu; d'une autre manière, en raison du principe passif et parce qu'il est, dans la nature » du sujet qui reçoit l'action, « une inclination à recevoir cette action du principe extrinsèque : c'est ainsi », dit saint Thomas, apportant l'exemple de la cosmologie aristotélicienne, « que le mouvement » circulaire « du ciel est dit naturel, en raison de l'aptitude naturelle qu'a le corps céleste à ce mouvement, bien que le moteur actif soit un agent volontaire. Pareillement, c'est d'une double manière que nous pourrons dire une chose volontaire : ou bien en raison de l'action, comme lorsque quelqu'un veut faire quelque chose; ou bien dans un sens passif, comme si quelqu'un veut pâtir d'un autre »; et, par exemple, dans le cas

dont nous parlions à propos de l'objection, il se pourra qu'à la violence extérieure corresponde la volonté intérieure acceptant par un mouvement intérieur de la volonté la violence qui est faite du dehors. « Dans ce cas, lorsque l'action est causée du dehors mais qu'il y a dans celui qui subit cette action la volonté qui l'accepte, on n'a plus le violent au sens pur et simple de ce mot; bien qu'en effet celui qui subit l'action n'y concourre pas par mode de principe actif, il y concourt par mode d'acceptation. Aussi bien n'y a-t-il pas, en ce cas, d'involontaire ». Le violent n'existe comme tel que si le sujet qui subit la violence ne se prête en rien à cette violence. S'il s'y prête, et dans la mesure où il s'y prête, il n'y plus violence, ni, par suite, d'involontaire.

L'*ad tertium* fait observer que « selon le témoignage d'Aristote, au huitième livre des *Physiques* (ch. IV, n. 1; de S. Th., leç. 7), le mouvement de l'animal qui fait que parfois l'animal se meut dans un sens contraire à l'inclination naturelle du corps, s'il n'est pas naturel au corps, est, d'une certaine manière, naturel à l'animal lui même, pour lequel il est naturel qu'il se meuve dans le sens de son appétit animal et sensible. Aussi bien n'avons-nous pas ici le violent pur et simple, mais seulement sous un certain jour. — Il en faut dire autant du cas des membres que l'homme plie parfois dans un sens contraire à leur flexibilité naturelle. Il n'y a là qu'une violence relative, par rapport au membre particulier qui est ainsi plié, mais non point par rapport à l'homme lui-même ».

La violence, quand elle existe et dans la mesure où elle existe, dans les choses qui dépendent de la volonté, est directement contraire à cette volonté et cause l'involontaire. Il n'y a pas à parler de volontaire où l'on parle de violent. L'un se dit exactement en raison inverse de l'autre. — Nous savons ce qu'il en est du volontaire par rapport à l'action du principe extérieur détruisant ou paralysant l'influence ou l'action de la volonté dans la sphère qui lui est soumise; ce volontaire diminue ou disparaît dans la mesure de cette action. — Mais qu'en est-il du volontaire par rapport à l'action des principes intérieurs qui

peuvent, d'une certaine manière, agir sur la volonté et l'amener à vouloir, soit par mode de crainte, soit par mode d'entraînement? C'est ce que nous devons maintenant examiner. — D'abord, quant à la crainte.

C'est l'objet de l'article qui suit.

Article VI.

Si la crainte cause l'involontaire purement et simplement?

L'addition *purement et simplement*, dans le titre de cet article, s'explique d'elle-même. Il s'agit de savoir si une chose, voulue sous le coup de la crainte, doit être dite involontaire, au point qu'elle ne garde rien du volontaire. — Trois objections veulent prouver que « la crainte cause l'involontaire purement et simplement ». — La première arguë de ce que « la violence se dit du mal présent qui répugne à la volonté; et pareillement la crainte se dit du mal futur qui répugne à la volonté. Or, la violence cause l'involontaire purement et simplement. Donc la crainte doit le causer de même ». — La seconde objection observe que « ce qui est tel par lui-même, demeure tel, quoi que l'on puisse ajouter; c'est ainsi que ce qui est chaud par soi demeurera chaud, quoi que l'on ajoute, tant qu'il restera lui-même. Or, ce que l'on a fait par crainte est de soi involontaire. Donc il demeurera involontaire malgré la crainte qui survient ». — La troisième objection définit le « purement et simplement ». « Ce qui est tel sous condition, n'est tel qu'en un certain sens ou d'une certaine manière; au contraire, ce qui est tel sans condition, est tel purement et simplement : c'est ainsi que ce qui est nécessaire sous condition, est nécessaire d'une certaine manière, tandis que ce qui est nécessaire d'une façon absolue, est nécessaire purement et simplement. Or ce qui se fait par crainte est involontaire d'une façon absolue : ce n'est volontaire, au contraire, qu'à cause de telle condition, pour éviter le mal que l'on redoute. Donc ce qui se fait par crainte est involontaire purement et simplement ».

L'argument *sed contra* apporte l'autorité de « saint Grégoire de Nysse (Némésius, *de la nature de l'âme*, ch. xxx, au liv. V, ch. I) et aussi » d' « Aristote » (*Éthique*, liv. III, ch. I, n. 6, 10;

de S. Th., leç. 1, 2), qui « disent que *ces choses qui se font par crainte sont plus volontaires qu'involontaires* ».

Au corps de l'article, saint Thomas débute par l'évocation de cette même autorité d'Aristote et de l'écrivain ecclésiastique qu'il pensait être saint Grégoire de Nysse. « Comme le dit Aristote au troisième livre de l'*Éthique* (à l'endroit précité), et saint Grégoire de Nysse (Némésius), dans son livre *de l'homme*, dit la même chose, ces choses qui se font par crainte *sont mêlées de volontaire et d'involontaire*. Ce qui se fait par crainte, en effet, si on le considère en lui-même, n'est pas volontaire; mais cela devient volontaire dans le cas, c'est-à-dire pour éviter le mal que l'on redoute. Or, si on y prend soigneusement garde, ces choses là sont plus volontaires qu'involontaires : elles sont volontaires, en effet, purement et simplement, et involontaires seulement d'une certaine manière. Une chose, en effet, est dite purement et simplement, selon qu'elle est en acte; quant au mode d'être qu'elle a seulement dans l'esprit qui la perçoit, elle n'est pas dite être purement et simplement, mais seulement d'une certaine manière. Or, ce qui se fait par crainte est en acte selon que cela se réalise : les actes, en effet, consistent dans le particulier, et le particulier, en tant que tel, se trouvant circonscrit dans le temps et dans l'espace, il s'ensuit que ce qui se fait est en acte, selon qu'il se trouve à tel moment, en tel lieu et sous telles autres conditions qui l'individualisent. Et précisément ainsi considéré, ce qui se fait par crainte est volontaire, selon que le cas se présente *hic* et *nunc* et en tant qu'il constitue l'empêchement d'un mal plus grand qu'on redoutait; c'est ainsi, par exemple, que le fait de jeter les marchandises à la mer devient volontaire, au moment où sévit la tempête, par peur du danger. Il s'ensuit manifestement qu'un tel fait est chose volontaire purement et simplement; et la raison de volontaire lui convient; car il procède du principe intrinsèque. Quant à prendre ce qui se fait ainsi par crainte, comme existant hors de ce cas précis, et en tant qu'il répugne à la volonté, ceci » n'est pas dans la réalité des choses; ce n'est que dans la manière dont l'esprit l'envisage. Et par suite, ce ne sera involontaire qu'en un certain sens, c'est-à-dire en tant

qu'on le considère comme existant hors de ce cas ». — Le fait de jeter les marchandises à la mer, si on le considère hors du cas de péril suscité par la tempête, est chose involontaire; mais ce n'est pas ainsi qu'il existe au moment où il se produit : il existe alors avec cette condition très spéciale, de sauvegarde indispensable, qui le rend, pour la volonté, un vrai bien, par rapport au mal plus grand dont il préserve. A ce titre, il est voulu, directement et parfaitement voulu par la volonté. La volonté le veut d'une façon pure et simple. Il ne s'agit pas de savoir si elle ne le voudrait pas en d'autres conditions. Il s'agit de savoir si elle le veut *hic* et *nunc*, maintenant, dans ces conditions actuelles et précises. Or, nul doute n'est possible là-dessus. La volonté le veut. C'est donc chose volontaire purement et simplement, bien qu'involontaire à certains égards, ou *secundum quid*.

L'*ad primum* apporte une précision fort intéressante sur la différence qui existe entre ce qui se fait par crainte ou ce qui a pour cause la violence. « Les choses qui ont pour cause la crainte et la violence ne diffèrent pas seulement en raison du présent et du futur », comme semblait le dire l'objection; « elles diffèrent aussi en ce que les choses qui se font par violence ne supposent aucun consentement de la volonté; elles sont entièrement contre le mouvement de cette volonté. Au contraire, ce qui se fait par crainte devient volontaire, parce que le mouvement de la volonté s'y porte, non pas sans doute en raison de la chose prise en elle-même, mais en raison d'un quelque chose surajouté, savoir pour échapper à un mal que l'on redoute. Il suffit, en effet, à la raison de volontaire, qu'une chose soit voulue, quand bien même elle ne soit voulue qu'en raison d'une autre; car il n'y a pas à être volontaire seulement ce qui est voulu pour lui-même et à titre de fin; il y a aussi ce qui est voulu pour un autre, comme ce qui est voulu pour la fin. On voit donc que dans les choses qui sont faites par force », au sens pur et simple de ce mot, « la volonté intérieurement ne fait rien », sinon qu'elle agit en sens contraire et s'y oppose; « mais dans les choses qui sont faites par crainte, la volonté agit » et veut elle-même ces choses. « Aussi bien », remarque

saint Thomas en finissant, et il s'autorise, dans cette remarque, de « saint Grégoire de Nysse » (Némésius), « à l'effet d'exclure les choses qui sont faites par crainte, on ne dit pas seulement, dans la définition du *violent, que le violent est ce dont le principe est extérieur*, mais on ajoute : *sans que le sujet qui souffre violence s'y prête en rien* », ainsi que nous l'avions noté nous-même à la fin de l'article précédent; « car pour ce qui se fait par crainte, la volonté de celui qui craint prête son concours ».

L'*ad secundum* fait remarquer que « les choses qui se disent d'une façon absolue demeurent toujours ce qu'elles sont, quelque addition qui puisse leur être faite; ainsi le chaud ou le blanc. Mais ce qui se dit d'une façon relative variera selon qu'on le comparera à des termes différents: une chose qui est grande, comparée à telle chose, sera petite comparée à telle autre ». Or, il en est ainsi du volontaire. « Une chose est dite volontaire, non pas seulement en raison d'elle-même, et comme d'une façon absolue, mais aussi en raison d'une autre, et comme d'une façon relative. Rien n'empêchera donc qu'une chose qui n'était pas volontaire, comparée à telle chose, devienne volontaire, quand elle se réfère à telle autre ».

L'*ad tertium* dit que « ce qui se fait par crainte est volontaire sans condition, c'est-à-dire qu'on le veut purement et simplement *au moment où cela se fait et dans les circonstances qui le motivent;* c'est au contraire la raison d'involontaire, qui est là sous condition : si, en effet, cette crainte n'existait pas, on ne le voudrait pas ». *On le veut*, purement et simplement, et sans condition; mais, *si on était* en d'autres conditions ou circonstances, *on ne le voudrait pas.* « Par où l'on voit que l'objection conclut plutôt dans le sens qui lui est opposé ».

Ce que l'homme fait sous le coup de la crainte, est volontaire purement et simplement, bien que ce ne soit pas totalement et pleinement volontaire. Il demeure toujours là un mélange d'involontaire; et c'est ce qui explique telles ou telles prescriptions de la législation de l'Église, notamment pour la validité des contrats de mariage, ou aussi certaines autres prescriptions analogues du droit civil, qui exigent non pas seule-

ment un volontaire pur et simple, mais un volontaire excluant tout mélange d'involontaire. Lorsque nous parlons ici de volontaire pur et simple, ce n'est pas dans le sens d'un volontaire sans mélange : c'est au sens du volontaire qui l'emporte sur l'involontaire et donne son nom à l'acte. L'acte doit se dire purement et simplement volontaire, bien qu'il implique, au sens qui a été dit, un certain involontaire, parce que, si, en effet, il est, en ce sens-là et d'une certaine manière, involontaire, il n'en est pas moins vrai qu'il est purement et simplement; et il n'est que parce que la volonté le veut; donc il est volontaire purement et simplement. — Que penser maintenant du volontaire dans ses rapports avec ce principe intérieur qui n'est plus la crainte et qui répugne à la volonté, mais qui, au contraire, attire la volonté et s'appelle la concupiscence. Devons-nous dire que la concupiscence agit sur le volontaire et peut le modifier au point de causer l'involontaire?

C'est ce que nous allons considérer à l'article qui suit.

Article VII.

Si la concupiscence cause l'involontaire?

Le mot *concupiscence* se prend ici en son sens très formel, pour un mouvement de la partie affective sensible vers un bien sensible. — Trois objections veulent prouver que « la concupiscence cause l'involontaire ». — La première dit que « la concupiscence est une passion, comme la crainte. Or, la crainte cause d'une certaine manière l'involontaire. Donc la concupiscence doit le causer aussi ». — La seconde objection insiste et fait remarquer que « si celui qui a peur agit, pour un motif de crainte, contre ce qu'il se proposait, de même l'incontinent pour un motif de concupiscence. Or, la crainte cause d'une certaine manière l'involontaire. Donc pareillement la concupiscence ». — La troisième objection observe que « le volontaire requiert la connaissance. Or, la concupiscence corrompt la connaissance, Aristote dit, en effet, au sixième livre de l'*Éthique* (ch. v, n. 6; de S. Th., leç. 4), que *le plaisir* ou

la soif du plaisir *corrompt le jugement de la prudence.* Donc la concupiscence cause l'involontaire ».

L'argument *sed contra* cite un texte de « saint Jean Damascène », qui « dit (au livre second *de la Foi Orthodoxe*, ch. XXIV), que *ce qui est involontaire est digne de miséricorde et d'indulgence, et c'est avec tristesse qu'on le fait.* Or, rien de cela ne convient à ce qui se fait sous l'action de la concupiscence. Donc la concupiscence ne cause pas l'involontaire ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « la concupiscence ne cause pas l'involontaire, mais plutôt fait qu'une chose est volontaire. Une chose, en effet, est dite volontaire, parce que la volonté s'y porte. Or, la concupiscence fait que la volonté est inclinée à vouloir ce qui est l'objet de la concupiscence. Il s'ensuit que la concupiscence fait plutôt qu'une chose est volontaire et non pas involontaire ». — On le voit, dans cet article et dans la raison que vient de nous donner saint Thomas, le volontaire se prend du côté de l'inclination de la volonté ou du côté du principe intrinsèque du mouvement volontaire, et non pas du côté de la connaissance. Il s'agit ici du volontaire qui se dit tel parce qu'il est une inclination de la volonté, inclination qui suppose bien toujours une certaine connaissance de la raison, comme nous l'allons dire à l'*ad tertium*, mais que nous considérons ici en elle-même, plutôt que dans son rapport avec la connaissance plus ou moins parfaite. D'un mot, le volontaire dont il s'agit ici n'est pas la même chose que le libre, bien qu'il implique la liberté. Et c'est ainsi que la concupiscence pourra être dite tout ensemble augmenter le volontaire et diminuer la liberté, ou même, tout ensemble, augmenter le volontaire et diminuer le volontaire, selon que l'on considère, dans le volontaire, seulement ou principalement l'inclination de la volonté en tant qu'inclination, ou selon que l'on considère cette inclination n'émanant que de la volonté, sans influence préalable, à la lumière toute sereine de l'intelligence.

L'*ad primum* fait observer que « la crainte porte sur le mal, tandis que la concupiscence a pour objet le bien. Or, le mal, de soi, est contraire à la volonté; mais le bien lui est conforme.

C'est pourquoi la crainte a plutôt de causer l'involontaire, et non pas la concupiscence ».

L'*ad secundum* précise encore les différences qui existent entre la crainte et la concupiscence. « Dans celui qui fait quelque chose par crainte, il demeure une certaine répugnance à l'égard de ce qu'il fait, à considérer cela en lui-même. Dans celui, au contraire, qui fait quelque chose par concupiscence, comme l'incontinent, par exemple, il n'y a plus la première volonté qui lui faisait répudier ce qui est l'objet de sa concupiscence; sa première volonté a été changée, et maintenant il le veut. De là vient que ce qui est fait par crainte est d'une certaine manière involontaire, tandis que ce que l'on fait par concupiscence ne l'est pas du tout. L'incontinent, en effet, quand il cède à la concupiscence, agit contrairement à ce qu'il voulait précédemment, mais non contrairement à ce qu'il veut maintenant; celui, au contraire, qui agit par crainte, agit contre cela même qu'il veut encore, à considérer cela dans sa nature », bien qu'il veuille son contraire en raison des circonstances qui l'y obligent.

L'*ad tertium* répond à la difficulté tirée de la connaissance. «Lorsque la concupiscence enlève totalement la connaissance, comme il arrive en ceux que la concupiscence rend fous, la concupiscence enlève le volontaire. Toutefois, dans ce cas, il n'y a pas à parler proprement d'involontaire; parce que, dans les êtres qui n'ont pas l'usage de la raison, il n'y a ni volontaire ni involontaire », au sens de volontaire parfait. « Mais il arrive aussi que dans les choses qui se font par concupiscence, la connaissance n'est pas totalement enlevée, parce qu'il demeure le pouvoir de connaître; ce qui est enlevé, c'est seulement la considération actuelle, relativement au caractère nuisible de tel acte particulier. Et cependant, cela même », c'est-à-dire ce défaut de considération actuelle, « est chose volontaire, selon qu'on appelle volontaire ce qui est au pouvoir de la volonté, comme le fait de ne pas agir ou de ne pas vouloir, et pareillement le fait » de ne pas faire acte d'intelligence ou « de ne pas vaquer à telle considération actuelle; la volonté, en effet, peut résister à la passion, comme il sera dit plus loin » (q. 10, art. 3; q. 77, art. 7). — Nous aurons, en effet, à revenir souvent là-dessus,

notamment quand nous traiterons des rapports de l'appétit sensible ou des passions avec la volonté.

Le volontaire comprend essentiellement deux éléments : un élément d'inclination intérieure et un élément de connaissance. Nous avons vu comment l'élément d'inclination intérieure pouvait être contrarié ou atteint et modifié. Il ne peut pas être contrarié directement et immédiatement par voie d'action violente; mais il peut l'être médiatement ou indirectement, dans les choses sur lesquelles s'exerce son empire. Directement, le volontaire, quant à son élément d'inclination intérieure, peut être atteint et modifié d'une double manière : par voie de crainte; ou par voie d'entraînement et de concupiscence. Par voie de crainte, ce qui, d'ailleurs et en soi, ne serait pas conforme à l'inclination intérieure, le devient, en telle sorte que s'il y a encore là un certain involontaire, cependant, à parler purement et simplement, nous sommes en présence d'une chose voulue. Par voie de concupiscence, l'inclination intérieure est totalement transformée, si bien que tout involontaire est ici banni : à ne parler que de l'inclination intérieure, dans le volontaire, cette inclination, quand la volonté cède à la concupiscence, devient de tout point conforme à la chose voulue. — Mais, dans le volontaire, nous le rappelions tout à l'heure, il n'y a pas que l'élément de l'inclination intérieure; il y a aussi l'élément de la connaissance. Nous devons examiner maintenant quelles modifications peut subir, de ce chef, le volontaire.

C'est ce que nous allons considérer à l'article suivant :

Article VIII.

Si l'ignorance cause l'involontaire?

Trois objections veulent prouver que « l'ignorance ne cause pas l'involontaire ». — La première est que « *l'involontaire mérite le pardon*, comme le dit saint Jean Damascène (*de la Foi Orthodoxe*, liv. II. ch. XXIV). Or, parfois, ce que l'on fait par ignorance ne mérite pas le pardon, selon ce mot de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XIV (v. 38) : *si quelqu'un ignore, il*

sera ignoré », à lire ce texte comme la Vulgate l'a lu. « Donc l'ignorance ne cause pas l'involontaire ». — La seconde objection dit que « tout péché implique l'ignorance, selon cette parole des *Proverbes*, ch. XIV (v. 22) : *Ceux qui font le mal se trompent.* Si donc l'ignorance causait l'involontaire, il s'ensuivrait que tout péché est involontaire; et cela même est contre saint Augustin qui dit que *tout péché est volontaire* » (au livre *de la vraie Religion*, ch. XIV). — La troisième objection est que « *l'involontaire est accompagné de tristesse*, comme le dit saint Jean Damascène (à l'endroit précité). Or, il est des choses qui se font avec ignorance et dont on n'éprouve aucune tristesse; par exemple, si quelqu'un tue l'ennemi qu'il désirait tuer, mais pensant tuer un cerf. Donc l'ignorance ne cause pas l'involontaire ».

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Jean Damascène et » à « Aristote », qui « disent *qu'il y a un involontaire par ignorance* ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait observer, dès le début, que « si l'ignorance cause l'involontaire, c'est en tant qu'elle enlève la connaissance, qui est prérequise pour le volontaire, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. I). Ce n'est pas toutefois n'importe quelle ignorance qui enlève cette connaissance. Et voilà pourquoi il faut savoir que l'ignorance peut se référer d'une triple manière à l'acte de la volonté : par voie de concomitance; par voie de conséquence; ou par voie d'antécédence ».

« L'ignorance se réfère à l'acte de la volonté par voie de concomitance, lorsqu'elle porte sur ce qui est fait, mais qui, cependant, ne laisserait pas d'être fait, si on le savait. Dans ce cas, en effet, l'ignorance n'amène pas à vouloir que telle chose se fasse; mais c'est une simple coïncidence que la chose soit faite sans le savoir. Ainsi en est-il, dans l'exemple précité (à l'objection troisième), de celui qui voudrait bien tuer son ennemi, mais qui le tue sans le savoir, pensant tuer un cerf. Cette ignorance ne fait pas l'involontaire, ainsi qu'Aristote le dit (*Éthique*, liv. III, ch. I, n. 13; de S. Th., leç. 3), parce qu'elle ne cause pas quelque chose qui répugne à la volonté; elle fait simplement le non volontaire, parce qu'une chose ne peut pas être actuellement voulue si elle est ignorée ».

« L'ignorance se réfère à la volonté par voie de conséquence, quand elle-même est volontaire » : dans ce cas, en effet, elle est une suite ou une conséquence de l'acte de la volonté. « Ceci peut se produire d'une double manière, selon les deux modes de volontaire que nous avons établis plus haut (art. 3). — D'abord, parce que l'acte de la volonté portera sur l'ignorance elle-même; comme si, par exemple, quelqu'un veut rester dans l'ignorance pour avoir une excuse dans son péché ou pour ne pas être détourné de ce péché, selon cette parole du livre de *Job*, ch. XXI (v. 14) : *Nous ne voulons pas la science de vos voies*. Cette ignorance est appelée ignorance affectée. — D'une autre manière, on dira volontaire l'ignorance de ce que quelqu'un peut et doit savoir; dans ce sens, en effet, ne pas agir et ne pas vouloir sont dits volontaires, ainsi qu'il a été vu plus haut (art. 3). On aura donc ce mode d'ignorance : soit quand quelqu'un ne considère pas actuellement ce qu'il peut et doit considérer, ignorance qui s'appelle *l'ignorance de mauvais choix* et qui provient ou de la passion ou de l'habitude; soit quand quelqu'un ne s'occupe pas d'acquérir la connaissance qu'il doit avoir, auquel sens l'ignorance des principes universels du droit, que l'on doit avoir, est appelée volontaire, comme provenant de la négligence. — Or, si l'ignorance est volontaire de l'une ou de l'autre de ces manières, elle ne peut pas causer l'involontaire purement et simplement. Elle cause cependant l'involontaire en un certain sens, en tant qu'elle précède le mouvement de la volonté se portant sur quelque chose, mouvement qui ne serait pas si la science était présente ».

« L'ignorance se réfère à la volonté par voie d'antécédence, quand elle n'est pas volontaire et que cependant elle est cause de vouloir ce qu'autrement l'homme ne voudrait pas. Il en est ainsi, quand l'homme ignore telle circonstance de son acte, qu'il n'était pas tenu de savoir, et qu'il accomplit l'acte, en raison de son ignorance, alors qu'il ne l'accomplirait pas s'il avait la connaissance de la circonstance qu'il ignore; par exemple, si quelqu'un après s'être suffisamment enquis » pour s'assurer que personne ne passe par le chemin, « lance une flèche et frappe quelqu'un qui de fait passe par là. Cette ignorance cause

l'involontaire purement et simplement » : dans ce cas, en effet, il n'y a absolument rien de la volonté.

« Et par là, remarque saint Thomas, se trouvent résolues les objections. — Car la première parlait de l'ignorance qui porte sur les choses qu'on est tenu de savoir. — La seconde, de l'ignorance de choix, qui est, d'une certaine manière, volontaire, ainsi qu'il a été dit. — Et la troisième, de l'ignorance qui se réfère à la volonté par voie de concomitance ».

Le volontaire, au sens plein et parfait de ce mot, est ce qui procède de la volonté, sans influence actuelle préalable d'un agent quelconque, à la seule exception de Dieu premier agent volontaire, et en pleine connaissance de cause. — Le volontaire, même en ce sens plein et parfait du mot, n'implique pas nécessairement la liberté. C'est ainsi que l'acte de vision béatifique sera souverainement volontaire, et ne sera pourtant aucunement libre, pas plus que n'est libre l'acte souverainement volontaire par lequel la volonté veut sa béatitude ou son bien parfait. — Ordinairement cependant, et en dehors de ce double cas ou de tout ce qui s'y rattacherait nécessairement à titre de moyen, le volontaire parfait sera en même temps libre, parce qu'il procède de la volonté que rien n'influence actuellement et qui suppose la pleine connaissance de ce dont il s'agit.

Que si une influence quelconque agit actuellement sur la volonté, soit médiatement en empêchant l'effet extérieur de l'acte volontaire ou en imposant extérieurement ce qui est contraire à l'acte de vouloir, soit immédiatement, sur la volonté elle-même, mais indirectement, par mode de crainte amenant la volonté à vouloir ce que d'ailleurs elle ne voudrait pas et qui lui est montré, même actuellement, par l'intelligence, comme une chose qui, de soi ou en elle-même, répugne, le volontaire cesse de demeurer intact et parfait. Dans le premier cas, même, il disparaît totalement : ce qui se passe sous le coup de cette contrainte n'a plus rien de volontaire. Dans le second cas, si l'acte qui s'accomplit est de fait volontaire, il n'en demeure pas moins qu'en un certain sens il est involontaire : la volonté y consent, mais à contre cœur, si l'on peut ainsi

dire. — Lorsque l'influence qui agit actuellement sur la volonté d'une façon immédiate, quoique indirecte, et l'amène à vouloir, si ce n'est plus par mode de crainte, mais au contraire par mode d'entraînement ou de séduction, comme il arrive sous le coup des passions de l'appétit concupiscible, le volontaire, *pris comme acte de la volonté, agissant vraiment elle-même et sans répugnance*, loin d'être diminué ou supprimé, se trouve fortifié et accru. Un tel acte est volontaire, au premier chef, en entendant le volontaire selon que nous venons de dire. Mais si par volontaire, on entend *ce qui émane de la volonté, sans influence créée s'exerçant actuellement sur elle, ou aussi en pleine et parfaite connaissance intellectuelle*, nous devons dire que dans le cas dont il s'agit, le volontaire se trouve altéré, et n'est plus dans toute sa perfection. Il se trouve altéré à un double titre : en raison de l'inclination même de la volonté, qui, bien qu'émanant de la volonté, dans ce cas, n'émane pas de la volonté *laissée à elle seule;* et en raison de la connaissance requise dans le volontaire, connaissance qui est rendue imparfaite et faussée actuellement par l'influence de la passion.

De ce dernier chef, et à prendre le volontaire selon qu'il exige la connaissance en même temps que l'inclination de la volonté, il se pourra que le volontaire soit altéré ou même détruit, pour autant d'ailleurs que l'inclination de la volonté, en tant qu'inclination, demeure intacte et parfaite. Il est détruit toutes les fois que la volonté se porte sur une chose, sur laquelle elle ne se porterait pas, si elle connaissait la vraie nature de cette chose; et que, de par ailleurs, ce manque de connaissance n'est pas imputable à la volonté elle-même. Car si le manque de connaissance est imputable à la volonté, soit directement, soit indirectement, ce qui est la suite de ce manque de connaissance sera volontaire d'une certaine manière, quoique involontaire en un autre sens. A prendre même le volontaire du côté de la seule inclination de la volonté, le volontaire sera plus grand dans le cas du manque de connaissance imputable directement à la volonté, puisque c'est l'intensité même de cette inclination qui cause le manque de connaissance; toutefois, le

volontaire, au sens plein du mot et selon qu'il implique aussi la connaissance, demeurera diminué et moins parfait. Quant à l'hypothèse d'un manque de connaissance n'influant en rien sur l'inclination de la volonté et sur lequel l'inclination de la volonté n'influe pas non plus, il fait bien qu'il n'y a pas de volontaire, le volontaire requérant essentiellement une certaine connaissance, mais il n'y a pas à parler d'involontaire, car, dans ce cas, l'inclination de la volonté n'est nullement modifiée en elle-même par le manque de connaissance; or, le manque de connaissance ou la présence de la connaissance n'ont rapport au volontaire qu'en raison de l'inclination de la volonté.

Telle est donc la nature, l'essence, la constitution intime de l'acte qui fait tout l'objet de la science morale. Il est exactement cela, et tout ce que nous aurons à dire désormais ne sera qu'une détermination de cette nature essentielle, selon les divers cas ou selon les diverses conditions dans lesquelles on peut la trouver réalisée. Nous tenons maintenant le cœur de notre sujet. Nous n'aurons pas à nous en détacher un seul instant. Tout tournera et tout roulera autour de ce *volontaire*, si accessible et si inaccessible tout ensemble, si facile et si difficile à analyser et à entendre, si excellemment à notre portée, puisqu'il nous tient au plus intime, et si mystérieux qu'il est en quelque sorte insondable à tout autre regard qu'au regard infini de Dieu.

Mais, tout de suite, et avant d'en étudier pour ainsi dire, les diverses espèces, comme aussi avant d'en étudier les principes ou les applications de détail, une question complémentaire se pose, la question des *accidents* qui peuvent affecter cette *nature* ou cette essence et constituer avec elle le *volontaire existant*. — C'est la question des « *circonstances des actes humains* ».

QUESTION VII.

DES CIRCONSTANCES DES ACTES HUMAINS.

Cette question comprend quatre articles :

1° Qu'est-ce que la *circonstance?*
2° Si les circonstances ont à être considérées par le théologien au sujet des actes humains?
3° Combien y a-t-il de circonstances?
4° Quelles sont, parmi elles, les principales?

La suite de ces articles apparaît d'elle-même. Ils étudient la nature, la raison, le nombre, l'ordre des circonstances. — D'abord, la nature.

C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si la circonstance est un accident de l'être humain?

La position même de cet article, ou les termes dans lesquels saint Thomas formule la question, nous montre sa portée et le sens de la solution qui pourra être donnée. — Trois objections veulent prouver que « la circonstance n'est pas un accident de l'acte humain ». — La première en appelle à « Cicéron », qui « dit, dans sa *Rhétorique* (liv. I), que *la circonstance est ce qui, dans le dicours, ajoute l'autorité et la force à l'argumentation*. Or, le discours tire sa force, dans l'argumentation, surtout de ce qui constitue la substance de la chose, comme la définition, le genre, l'espèce et autres choses de cette sorte, avec lesquelles Cicéron lui-même veut qu'on argumente. Donc la circonstance n'est pas un accident de l'acte humain ». — La seconde objection dit que « le propre de l'accident est d'être quelque chose d'*inhérent*. Or, la circonstance est quelque chose

qui *est autour*, et qui, par conséquent, est extrinsèque. Donc la circonstance n'est pas un accident de l'acte humain ». — La troisième objection observe que « l'accident ne peut pas avoir d'accident »; l'accident, en effet, affecte la substance. « Puis donc que les actes humains sont eux-mêmes dans le genre accident il s'ensuit qu'ils ne peuvent pas avoir, comme accidents, les circonstances ».

L'argument *sed contra* se contente de faire remarquer que « les conditions particulières de toute chose à l'état individuel s'appellent les accidents qui l'individuent. Or, Aristote, au troisième livre de l'*Éthique* (ch. I, n. 15; de S. Th., leç. 3) appelle les circonstances *ce qui particularise*, c'est-à-dire les conditions particulières des actes pris individuellement. Donc les circonstances sont les accidents qui individualisent les actes humains ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait observer que « *les mots*, d'après Aristote (*Perihermenias*, ch. I, n. 2; de S. Th., leç 2), étant *les signes des concepts*, il est nécessaire que la manière de nommer se règle sur la manière dont procède notre connaissance intellectuelle. Or, notre connaissance intellectuelle procède en telle sorte qu'elle va du plus connu au moins connu [cf. I p., q. 85]. Par conséquent, chez nous, les termes se prendront des choses les plus connues pour se transférer de là à l'effet de désigner les choses moins connues. C'est pour cela, comme il est dit au dixième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 5; Did., liv. IX, ch. IV, n. 1), que *des choses qui existent localisées, le terme distance a été transféré à tous les contraires;* et pareillement, nous nous servons des termes relatifs au mouvement local pour désigner les autres mouvements, parce que les corps qui sont circonscrits dans le lieu sont tout ce qu'il y a de plus connu pour nous ». [On remarquera une fois de plus, le caractère empirique, si positif et si sagement humain, de la doctrine de saint Thomas sur notre mode de connaître et de parler]. « Voilà pourquoi, conclut le saint Docteur, le mot *circonstance*, tiré des choses qui existent dans le lieu, a été appliqué, par mode de dérivation, aux actes humains ». Nous devrons donc juger de sa signification métaphorique selon la signification propre qu'il a dans les choses corporelles. « Or,

parmi les choses qui existent localisées, on dit qu'une chose *se tient autour* (en latin *circumstat*, d'où est venu le mot *circonstance*), quand elle est, sans doute, extrinsèque au sujet, mais que cependant elle le touche ou qu'elle l'approche localement. Par conséquent, les conditions, quelles qu'elles soient, qui seront extrinsèques à la substance de l'acte mais qui cependant ont rapport en quelque manière à cette substance de l'acte humain, porteront le nom de *circonstances*. Et puisque ce qui est en dehors de la substance d'une chose, tout en appartenant à cette chose, est accident, par rapport à elle, il s'ensuit que les circonstances des actes humains sont les accidents de ces actes ».

L'*ad primum* dit que « le discours donne sa force à l'argumentation, d'abord en s'appuyant sur la substance de l'acte, mais secondairement aussi en s'appuyant sur ce qui entoure l'acte. C'est ainsi qu'un homme tombera d'abord sous l'accusation, parce qu'il a commis un homicide; mais aussi, d'une façon secondaire, s'il l'a commis par ruse, ou pour une raison de lucre, ou dans un lieu et en un temps particulièrement saint, et autres particularités de ce genre. C'est pour cela que Cicéron avait mis intentionnellement que le discours *ajoute* force et autorité à l'argumentation », en s'appuyant sur les circonstances, « comme pour marquer que c'est d'une façon secondaire ».

L'*ad secundum* fait observer qu' « une chose est dite accident d'une autre, à un double titre. D'abord, parce qu'elle est, pour elle, quelque chose d'inhérent; c'est ainsi que d'être blanc est un accident de Socrate. D'une autre manière, parce qu'elle est simultanément avec cette chose dans un même sujet; c'est ainsi que d'être blanc est chose accidentelle par rapport au fait d'être musicien, en tant que ces deux choses se retrouvent et en quelque façon s'unissent dans un seul et même sujet », qui est tout ensemble blanc et musicien. « C'est de cette manière que les circonstances ont raison d'accident par rapport aux actes humains ».

L'*ad tertium* complète cette réponse. « Ainsi qu'il vient d'être dit, observe-t-il, l'accident est dit survenir à l'accident, pour le simple fait qu'ils conviennent en un même sujet. Mais ceci peut

se produire d'une double manière. Tantôt, en effet, les deux accidents ont rapport à un même sujet, mais sans qu'il y ait entre eux aucun ordre; ainsi en est-il du fait d'être musicien et du fait d'être blanc, pour Socrate. Tantôt, au contraire, il existe, entre eux, un certain ordre; selon, par exemple, que le sujet reçoit l'un des deux accidents par l'intermédiaire de l'autre; c'est ainsi que le corps reçoit la couleur par l'entremise de la surface : auquel sens on dira même qu'un accident affecte l'autre, comme la couleur est dite affecter la surface. Or, c'est de l'une ou de l'autre manière que les circonstances ont rapport aux actes. Il est, en effet, des circonstances ordonnées à l'acte qui se réfèrent au sujet qui agit, sans passer par l'acte lui-même; telles sont le lieu ou la condition de la personne; d'autres, au contraire, ne s'y réfèrent que par l'entremise de l'acte », affectant directement l'acte lui-même : « tel, par exemple, le mode d'agir », qui n'est pas seulement une condition du sujet qui agit, mais qui est une modalité de l'acte lui-même, n'atteignant le sujet que par l'entremise même de l'acte.

Les circonstances de l'acte humain sont comme les accidents de cet acte. La substance est constituée par la raison même de volontaire, telle que nous l'avons définie à la question précédente. Mais ce volontaire n'existe pas à l'état abstrait; il existe à l'état concret. Or, dès là qu'il existe, il se trouve conditionné accidentellement par certaines circonstances qui tantôt l'affectent lui-même directement, et tantôt affectent, conjointement avec lui, le sujet d'où émane ce volontaire et en qui il existe. — Mais, ces circonstances, qui, nous venons de le dire, ont raison d'accident par rapport à la substance ou à la nature intrinsèque de l'acte humain, est-il utile que nous en parlions en théologie? Elles peuvent avoir leur importance ou leur valeur aux yeux d'un avocat; mais, pour le théologien, y a-t-il à les considérer?

C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article II.

Si les circonstances des actes humains ont à être considérées par le théologien?

Trois objections veulent prouver que « les circonstances des actes humains n'ont pas à être considérées par le théologien ». — La première est que « les actes humains ne sont considérés par le théologien, qu'en raison de leur *qualité*, c'est-à-dire en tant qu'ils sont bons ou mauvais »; c'est, en effet, en vue de Dieu pouvant être mérité par les actes bons, ou perdu par les actes mauvais, que le théologien s'occupe des actes humains. « Or, les circonstances ne semblent pas pouvoir influer sur la qualité de ces actes : à parler formellement, en effet, rien n'est *qualifié* par ce qui lui est extrinsèque, mais seulement par ce qui est en lui. Donc les circonstances des actes n'ont pas à être considérées par le théologien ». Cette objection, on le voit, est fort intéressante. Nous lirons avec attention la réponse de saint Thomas. — La seconde objection rappelle que « les circonstances sont les accidents des actes. Or, *une même chose peut être sujette à une infinité d'accidents;* aussi bien il est dit, au sixième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 9; Did., liv. V, ch. II, n. 1), qu'*il n'est aucun art ni aucune science qui s'occupe de ce qui est par accident, si ce n'est la sophistique.* Donc le théologien n'a pas à considérer les circonstances des actes humains ». — La troisième objection remarque que « la considération des circonstances appartient au rhéteur. Or, la rhétorique ne fait point partie de la théologie. Donc la considération des circonstances n'appartient pas au théologien ».

L'argument *sed contra* observe que « l'ignorance des circonstances cause l'involontaire, comme le disent saint Jean Damascène (*de la Foi Orthodoxe*, liv II, ch. XXIV) et saint Grégoire de Nysse (Némésius, de *la Nature de l'homme*, ch. XXXI, ou liv. V, ch. II). Or, l'involontaire excuse du péché dont la considération appartient au théologien. Donc la considération des circonstances lui appartient aussi ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « les circonstances relèvent de la considération du théologien, pour une triple raison. — D'abord, parce que le théologien considère les actes humains, selon que par eux l'homme est ordonné à la béatitude. Or, tout ce qui est ordonné à une fin doit être proportionné à cette fin. D'autre part, les actes sont proportionnés à la fin en raison d'une certaine mesure qui tient précisément aux circonstances voulues. Donc la considération des circonstances appartient au théologien. — Une seconde raison se tire de ce que le théologien considère les actes humains, selon que dans ces actes se trouve la raison de bien et la raison de mal, la raison de mieux et la raison de pire; choses qui se diversifient selon les circonstances, ainsi que nous le verrons plus loin » (q. 18, art. 10, 11; q. 73, art. 7); nous verrons, en effet, plus loin, l'importance souveraine que les circonstances peuvent avoir, même pour la spécification des péchés. — « Enfin, une troisième raison est que le théologien considère les actes humains, selon qu'ils sont méritoires ou déméritoires, propriété qui convient aux actes humains; mais pour cela il est requis qu'ils soient volontaires. Or, l'acte humain est jugé volontaire ou involontaire, selon qu'on en connaissait ou qu'on en ignorait les circonstances, ainsi qu'il a été dit (argument *sed contra*). Donc la considération des circonstances appartient au théologien ».

L'*ad primum* explique comment les circonstances peuvent contribuer à la *qualification* des actes humains en tant que bons ou en tant que mauvais. « Le bien, dit saint Thomas, qui est tel parce qu'ordonné à la fin porte le nom d'utile: et il implique une certaine relation; c'est ce qui a fait dire à Aristote, au premier livre de l'*Éthique* (ch. VI, n. 3; de S. Th., leç. 6), que *le bien dans le genre relation a raison d'utile*. Or, dans les choses qui appartiennent au genre relation, la dénomination se tire non seulement de ce qui est inhérent à la chose elle-même, mais encore de ce qui lui est extrinsèque, comme on le voit par les dénominations *à droite* et *à gauche*, *égal* et *inégal* et autres choses de ce genre », où se trouvent toujours nécessairement deux termes comparés entre eux. « Puis donc que la

bonté des actes humains consiste en ce qu'ils sont utiles à la fin » dernière qui les commande, « rien n'empêche qu'ils soient dits bons ou mauvais en raison de leur proportion à des choses qui leur sont extrinsèques et juxtaposées ».

L'*ad secundum* signale une distinction capitale entre les divers accidents qui peuvent affecter une même chose. Il y a « les accidents qui sont tout à fait par accident » et qui surviennent sans que rien dans la chose pût les appeler; ces accidents « sont laissés de côté par toute science et tout art, en raison de leur incertitude et de leur infinité. Mais ces sortes d'accidents n'ont pas raison de circonstances. Les circonstances, en effet, ainsi qu'il a été dit (art. préc.) se trouvent en telle sorte extérieures à l'acte, que cependant elles l'affectent d'une certaine manière, lui étant ordonnées » : ce sont des accidents par soi de l'acte humain, accompagnant cet acte en raison de lui-même. « Or, les accidents par soi relèvent de la science et de l'art ».

L'*ad tertium* dit que « la considération des circonstances appartient au moraliste, au politique et au rhéteur. — Au moraliste, selon que les circonstances font que le milieu de la vertu existe ou n'existe pas dans les actes humains et dans les passions » : une circonstance, en effet, peut suffire pour détruire ce milieu dans lequel la vertu morale consiste, comme nous le verrons plus tard (q. 64). — « Au politique et au rhéteur, selon que les circonstances contribuent à rendre un acte louable ou blâmable, excusable ou passible de condamnation; toutefois, ce n'est pas au même titre ou dans un même but que le politique et le rhéteur considèrent tous deux les actes humains sous ce jour : le rhéteur, en effet, ou l'avocat se propose de persuader, tandis qu'il appartient au politique de juger. — Quant au théologien, qui commande à tous les autres arts, il lui appartient de connaître des circonstances à tous ces divers titres : il convient, en effet, avec le moraliste, en tant qu'il considère les actes humains sous leur raison d'actes vertueux ou d'actes vicieux; et il convient avec le politique et le rhéteur, en tant qu'il considère ces actes comme dignes de peine ou de récompense ». La seule différence est que le théologien considère tout

cela à une lumière plus haute; car il connaît des raisons de vice et de vertu que le moraliste purement humain ne soupçonne pas : telle la considération des vertus théologales et des vices qui leur sont opposés. De même, les récompenses ou les châtiments dont il s'occupe l'emportent sans proportion aucune sur les récompenses ou les châtiments d'ordre humain, qui sont les seuls à la portée du rhéteur et du politique. — Nous voyons, une fois de plus, par cet *ad tertium*, la transcendance souveraine de la Doctrine sacrée, même en ce qui est de sa partie pratique [cf. I p., q. I, art. 5].

C'est à tous les titres, et de la façon la plus excellente, que la considération des circonstances relatives aux actes humains appartient au théologien. Il ne peut pas les ignorer; car, sans cela, il lui serait impossible de se prononcer, comme il le doit, sur la moralité transcendante des actes humains et sur les conséquences de ces actes, au point de vue du suprême bonheur à conquérir par voie de mérite, ou de la suprême misère possible à encourir par voie de châtiment. — Mais ces circonstances, qu'il est si important, pour le théologien, de connaître et de considérer, quelles sont-elles? Peut-on les ramener à un nombre déterminé; et ce nombre, s'il existe, quel est-il?

C'est ce que nous devons maintenant étudier; et tel est l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si les circonstances sont énumérées comme il convient au troisième livre de l'Éthique?

Saint Thomas, nous le voyons, ne rougit pas, même en un sujet de stricte morale, de se mettre ouvertement à l'école d'Aristote. C'est qu'en effet nul code de morale philosophique ne saurait être comparé au merveilleux livre de l'*Éthique;* et, notamment, pour cette question des circonstances de l'acte humain, nous allons constater qu'elles s'y trouvent indiquées de la façon la plus complète et la plus rationnelle. Elles se ramènent à sept, que saint Thomas énumère lui-même au début du corps de

l'article. Les objections se proposent de montrer que ce nombre ou telles des circonstances qu'il renferme ne peuvent se justifier. — La première rappelle que « l'on nomme circonstance de l'acte ce qui affecte cet acte du dehors. Or, il n'y a, à l'affecter ainsi, que le temps et le lieu. Donc nous n'avons à parler que de deux circonstances : *quand* et *où* ». — La seconde objection remarque que « d'après les circonstances, on juge si l'acte est bien ou mal fait. Or, ceci touche au *mode* de l'acte » ou à la manière dont il est fait. « Donc toutes les circonstances se ramènent à une seule, qui est le *mode d'agir* ». — La troisième objection, très intéressante et très importante, observe que « les circonstances n'appartiennent pas à la substance de l'acte » : elles sont quelque chose de surajouté ou d'accidentel, ainsi que nous l'avons dit. « Or, les causes de l'acte semblent faire partie de sa substance » : impossible, en effet, d'avoir un acte, sans un principe actif qui le produise, sans un objet sur lequel il porte, sans une fin qui en est en même temps la forme. « Donc aucune circonstance ne doit être tirée des causes de l'acte. Par conséquent, il n'y a pas à énumérer, parmi les circonstances, *qui* et *pourquoi*, et *au sujet de quoi*, puisqu'il s'agit là de la cause efficiente, ou de la cause finale, ou de la cause matérielle ».

L'argument *sed contra* se contente d'en appeler à » l'autorité d'Aristote, au troisième livre de l'*Éthique* » (ch. I, n. 16; de S. Th., leç. 3).

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « Cicéron, dans sa *Rhétorique* (liv. I), énumère sept circonstances, contenues dans ce vers » latin :

« *Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando.*
(Qui, quoi, où, par quels moyens, pourquoi, comment, quand.)

« Lorsqu'il s'agit d'un acte, en effet, il y a à considérer quel est celui qui agit, de quels moyens ou de quels secours il a usé pour agir, qu'est-ce qu'il a fait, où il l'a fait, pourquoi il l'a fait, comment il l'a fait, et quand il l'a fait. Aristote, au troisième livre de l'*Éthique*, ajoute une autre circonstance, qu'il appelle *sur quoi* » a porté l'acte dont il s'agit, « laquelle circonstance, observe saint Thomas, se trouve comprise par Cicéron,

dans la circonstance *quid* » ou quoi. Le nombre sept, d'ailleurs, demeure de part et d'autre; car Aristote comprend sous un même terme *en quoi* les deux circonstances *quand et où*, c'est-à-dire, *en quel temps* et *en quel lieu*.

Le nombre des circonstances étant ainsi identifié, saint Thomas va s'appliquer à le justifier rationnellement. « La raison de cette énumération, dit-il, peut être indiquée comme il suit. On appelle circonstance, en effet, ce qui bien qu'extérieur à la substance de l'acte, atteint cependant cet acte d'une certaine manière. Or, ceci peut se produire d'une triple sorte, selon que l'acte lui-même est atteint, ou la cause de l'acte, ou son effet. — Une chose atteindra l'acte lui-même, ou par mode de mesure; et de ce chef, on aura *le temps* et *le lieu;* ou par mode de qualité affectant l'acte lui-même; et ce sera le *mode d'agir*. — Du côté de l'effet, on aura cela même que quelqu'un fait en agissant; et c'est la circonstance : *quoi*. — Du côté de la cause de l'acte, s'il s'agit de la cause finale, on aura le *pourquoi*, s'il s'agit de la cause matérielle, ou de l'objet de l'acte, on aura, *au sujet de quoi;* s'il s'agit de la cause efficiente principale, *qui*, de la cause efficiente instrumentale, *par quels moyens* ». — Voilà donc à quel nombre peuvent se ramener toutes les circonstances capables d'affecter un acte humain; et pourquoi on les ramène toutes à ce nombre : *quel est celui qui agit, que fait-il, où agit-il, de quels moyens se sert-il pour agir, pourquoi agit-il, comment agit-il, quand agit-il?*

L'*ad primum* dit que « le temps et le lieu entourent l'acte par mode de mesure; les autres choses l'entourent, selon que d'une certaine manière, elles atteignent l'acte, bien que n'étant pas de la substance de cet acte ».

L'*ad secundum* fait observer que « ce mode qui fait qu'un acte est bon ou mauvais, ne compte pas au nombre des circonstances; il est une suite des circonstances, elles-mêmes. Quant au mode qui est une des circonstances, c'est celui qui fait que l'acte a telle ou telle qualité; par exemple, si quelqu'un marche *lentement* ou *vite*, s'il frappe *fort* ou *doucement;* et ainsi du reste ».

L'*ad tertium* doit être noté avec le plus grand soin. Il achève

de préciser la notion des circonstances. « La condition de cause d'où la substance de l'acte dépend, fait remarquer saint Thomas n'appartient pas au genre circonstance; ce sont d'autres conditions surajoutées. — Par exemple, en ce qui est de l'objet, ce ne sera pas une circonstance du vol, que la chose volée *appartienne à un autre;* ceci fait partie de la substance même du vol » : il n'y a pas de vol, sans cela; « mais que la quantité de la chose volée soit *considérable* ou qu'elle soit *minime* », voilà une circonstance se rattachant à l'objet de l'acte; et c'est la circonstance *sur quoi* : sur quoi portait le vol. — « De même, pour les autres circonstances, qui se tirent des diverses autres causes. La fin, par exemple, qui donne son espèce à l'acte, n'est pas une circonstance; mais bien une autre fin surajoutée : c'est ainsi que ce ne sera pas une circonstance de l'acte de la vertu de force, que celui qui a cette vertu agisse avec force, en vue du bien inhérent à l'acte de force; mais ce sera une circonstance, la circonstance de la fin surajoutée, s'il accomplit cet acte de la vertu de force *en vue de la libération de la cité* ou *pour le salut du peuple chrétien*, ou pour tout autre motif de ce genre. — Également, du côté de ce qui constitue le *quoi;* car le fait que quelqu'un en répandant de l'eau sur un autre, le lave, ce n'est pas une circonstance »; c'est intrinsèque à l'acte de jeter de l'eau; « mais ce sera une circonstance, si, en le lavant, *il le glace* ou *s'il le brûle; s'il nuit à sa santé*, ou *s'il lui fait du bien* ». — On voit donc que les circonstances se distinguent toujours de ce qui constitue la substance de l'acte, et s'y surajoutent.

Les circonstances dont nous parlons au sujet des actes humains et qu'il est si important, pour le théologien, de connaître, se ramènent à sept ou huit. Il faut soigneusement remarquer qu'elles n'ont leur raison de circonstance qu'autant qu'elles se distinguent de l'essence de l'acte, tout en affectant, d'une certaine manière, la substance de cet acte. — La substance de l'acte est constituée par *un mouvement de la volonté vers quelque chose, avec une certaine connaissance de cette chose.* — Donc, que le sujet de l'acte soit un être doué

de connaissance et de volonté, ce ne sera pas une circonstance de l'acte; c'est là une condition essentielle, sans laquelle on ne peut pas le concevoir; de même, que dans *cet acte, cette chose* soit voulue, *la nature de cette chose* ne sera pas une circonstance par rapport à l'acte; en tant qu'elle termine cet acte et le spécifie immédiatement, elle fait partie de son essence. — Mais, que *l'être qui veut* soit *tel ou tel*, revêtu de *tel caractère* ou de *telle dignité*, etc., ceci sera une circonstance par rapport à l'acte, la circonstance de *la personne* (*quis*) : — que, dans le vol, ce qui termine l'acte soit une chose appartenant à un autre, ce n'est pas une circonstance du vol : ce le sera, au contraire, s'il s'agit de *ce sur quoi* porte l'action de voler, *parmi les choses qui appartiennent à un autre*, si c'est une montre qui a été volée, ou si c'est une plume, si la plume était d'or ou si elle était de fer, etc.; c'est la circonstance de *l'objet* (*circa quid*) : — ce sera la circonstance de *l'effet* (*quid*), non pas qu'en prenant cette montre, l'auteur du vol ait privé son possesseur du bien qui lui appartenait; mais s'il a provoqué en celui qu'il a ainsi privé d'un bien auquel il pouvait tenir beaucoup, des actes de colère violente ou des actes de désespoir; — on aura la circonstance du *lieu* (*ubi*), non pas du seul fait que l'objet qui a été pris était quelque part, mais du fait qu'il était en *tel lieu*, par exemple, dans une Église; — on aura la circonstance des *moyens* (*quibus auxiliis*), non pas si l'auteur du vol a pris la chose avec ses mains, mais s'il l'a fait prendre par son domestique ou par son fils; — la circonstance de *la fin* (*cur*), non pas s'il a pris la chose pour l'avoir ou pour la faire servir à l'usage connaturel de cette chose, mais s'il l'a prise pour séduire une personne, par exemple, et l'amener au mal; — la circonstance du *mode* (*quomodo*), non du fait qu'il se sera emparé de la chose, mais s'il l'a fait avec *effraction;* — la circonstance du *temps* (*quando*), non pas parce qu'il a accompli son acte à un moment donné, mais parce qu'il l'a accompli à *tel moment* ou en *tel temps*, par exemple, pendant le jour ou pendant la nuit, un jour de dimanche ou au moment de l'office divin, etc. — Saint Thomas se pose une dernière question au sujet de ces circonstances de l'acte humain. Il se demande quelles sont, parmi

ces circonstances, celles qui méritent une attention spéciale comme étant les plus importantes; et il en signale deux, au sujet desquelles surtout la question se pose en raison d'un texte d'Aristote ou troisième livre de l'Éthique. Ces deux circonstances sont celles de la *fin* et de *l'objet*. — Nous allons examiner ce point de doctrine à l'article suivant.

Article IV.

Si les circonstances principales sont le *pourquoi* de l'acte et ce *sur quoi* il porte?

Trois objections veulent prouver qu' « on ne doit pas tenir pour circonstances principales, le *pourquoi* de l'acte et ce en quoi il est, comme il est dit au troisième livre de l'*Éthique* » (ch. I, n. 18; de S. Th., leç. 3). — La première observe que « ce en quoi est l'opération paraît s'identifier avec *le temps* et *le lieu*. Or, le temps et le lieu ne semblent pas être les circonstances les plus importantes, étant le plus en dehors de l'acte. Donc, ce en quoi est l'opération ne constitue pas une des principales circonstances ». — La seconde objection arguë dans le même sens pour ce qui est de *la fin*. « La fin est extrinsèque à la chose. Elle ne peut donc pas compter au nombre des circonstances les plus importantes ». — La troisième objection dit que « ce qu'il y a de plus important, en tout être, c'est son principe et sa forme. Or, le principe de l'acte est la personne qui agit; et sa forme revient à son mode. Donc ces deux circonstances doivent être tenues pour les plus importantes ».

L'argument *sed contra* cite l'autorité de « saint Grégoire de Nysse » (Némésius, *de la Nature de l'homme*, ch. XXXI, ou liv. V, ch. II), qui « dit que *les circonstances les plus importantes sont la fin de l'acte et ce qui est produit par cet acte* ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « les actes sont dits proprement humains, ainsi qu'il a été établi plus haut (q. 8, art. I), en tant qu'ils sont volontaires. Or, la volonté a pour motif et pour objet la fin. Il s'ensuit que la plus importante de toutes les circonstances sera celle qui atteint l'acte du

côté de la fin, c'est-à-dire la circonstance *pourquoi*; puis viendra la circonstance qui atteint la substance même de l'acte, c'est-à-dire *ce que fait* celui qui agit. Quant aux autres circonstances, elles seront plus ou moins importantes, selon qu'elles approchent plus ou moins des deux premières ».

L'*ad primum* explique le mot d'Aristote que l'objection entendait mal. « Quand Aristote parle de *ce en quoi* est l'opération, il ne veut pas parler du temps et du lieu, mais de ce qui qui affecte l'acte lui-même », soit du côté de l'objet, soit du côté de l'effet. « Aussi bien, saint Grégoire de Nysse (Némésius), comme pour expliquer le mot d'Aristote, au lieu de dire *ce en quoi* est l'acte, dit *ce qui se fait* ». Par cette dernière circonstance nous pouvons entendre soit la circonstance de l'objet, soit la circonstance de l'effet.

L'*ad secundum* fait remarquer que « la fin, si elle ne fait pas partie de la substance de l'acte » (il s'agit toujours de la fin surajoutée, et non pas de la fin qui spécifie l'acte immédiatement), « est cependant la cause la plus importante de l'acte, en tant qu'elle meut le sujet à agir. Et de là vient que l'acte moral tire son espèce », l'espèce nouvelle qui se surajoute parfois à l'espèce première, surtout « de la fin ». Parmi toutes les circonstances, c'est surtout la fin qui est apte à modifier l'espèce morale de l'acte humain comme nous le verrons dans la question 18, où nous traiterons de la *spécification morale* de l'acte humain, (spécification morale qu'il faut bien se garder de confondre avec la *spécification* tout court dont il a été question à l'article 3 de la question 1, ainsi que nous l'avons fait remarquer à l'occasion de cet article). Une application très importante de cette doctrine se retrouvera dans la question de la spécification des péchés (q. 73, art. 7).

L'*ad tertium* dit que « la personne qui agit est cause de l'acte en tant qu'elle est mue par la fin; et à ce titre, elle dit un rapport très important à l'acte », comme la fin elle-même, avec laquelle en quelque sorte l'agent informé par cette fin ne fait qu'un. « Quant aux autres conditions de la personne, elles ne disent pas à l'acte un rapport de même importance. — Le mode aussi dont il s'agit n'est pas la forme substantielle de l'acte »,

comme le voulait l'objection, « car ceci est le propre de l'objet ou du terme et de la fin, mais une sorte de qualité accidentelle », ainsi qu'il a été expliqué à l'article 3 de cette question.

Des sept ou huit circonstances de l'acte humain, la plus importante est celle de *la fin;* car toujours elle apporte avec elle une espèce nouvelle à l'acte. — La circonstance *de l'effet*, quand elle est connue et voulue, donne, elle aussi, une nouvelle espèce à l'acte : telle, par exemple, une femme (et l'exemple est de Cajétan), qui, se rendant à l'église pour entendre la messe, prévoit qu'elle y sera remarquée et convoitée, et qui accepte, le voulant bien, qu'il en soit ainsi; cette femme, bien qu'elle n'aille pas à l'église *pour cela*, et que ce ne soit pas la fin de l'acte de présence qui doit être le sien, encourt cependant la responsabilité de l'effet qui accompagne cet acte de présence, et le mal spécial, qui est celui de cet effet, affecte son acte. — La circonstance tirée de *l'objet* ou de ce sur quoi porte l'acte, en tant qu'elle se distingue de la précédente, ne semble pas, par elle-même, devoir apporter une espèce nouvelle à l'acte; de même, pour la circonstance du *mode;* bien que cependant elles puissent toutes deux aggraver cet acte notablement, ou le diminuer au point de le rendre véniel quand il est mortel de sa nature, comme nous le verrons plus tard (q. 73, art. 7) : ainsi, pour le vol, qui est mortel de sa nature, la circonstance du *peu* dans la quantité de la chose volée pourra rendre l'acte seulement véniel. — La circonstance de la *personne* n'ajoute une espèce nouvelle à l'acte que si l'acte s'oppose directement à un vœu ou à l'état de cette personne; ainsi un religieux qui commet l'acte de fornication se rend coupable d'un sacrilège; mais s'il ment ou s'il commet telle autre faute, sa faute, bien qu'elle soit, en un sens, plus grave, n'est cependant pas d'une autre espèce que celle des autres hommes qui pèchent. — De même pour la circonstance tirée du *lieu saint*, bien qu'elle aggrave toutes sortes de péchés, cependant elle n'ajoute l'espèce du sacrilège que si le péché va directement contre la sainteté du lieu ou contre son immunité : ainsi l'effusion du sang ou de la semence humaine;

ainsi encore l'extraction violente des choses qui sont incorporées au lieu saint. — Quant à la circonstance tirée *du temps plus particulièrement saint*, comme un jour de fête, ou le temps du saint sacrifice, si, en un sens, elle aggrave toujours le péché, cependant elle ne lui donne pas l'espèce surajoutée de sacrilège, à moins que ce péché ne soit directement ordonné à la profanation de ce temps plus particulièrement saint.

Nous aurons à revenir plus tard, comme nous l'avons déjà indiqué plusieurs fois, sur cette grande question des circonstances aggravant le péché, et surtout changeant son espèce. Mais nous avons voulu, tout de suite, donner ces indications sommaires, comme le fait ici Cajétan, pour mieux montrer l'importance de la question des circonstances et la place qu'elles doivent tenir dans la préoccupation du théologien moraliste. Nous avons dit, à la fin de la question précédente, que le *volontaire* constituait l'unique objet de la science morale. Mais ce volontaire n'existe pas à l'état abstrait; il existe à l'état concret. Or, dès qu'il existe à l'état concret, il affecte, en même temps que la substance de l'acte où il se réalise, diverses particularités accidentelles qui peuvent être celles que nous venons d'analyser. Ces particularités accidentelles, si elles ne vont pas, en tant qu'accidentelles, jusqu'à modifier la nature de cet acte, peuvent cependant lui donner un caractère tel, qu'il aura parfois comme une seconde nature et même de nouvelles natures multiples, et que l'aspect qu'il a selon sa nature propre en sera chargé d'une façon très notable. Et l'on peut se demander si à vrai dire il y a, non seulement pour des personnes diverses, mais encore pour un seul et même individu, deux actes humains qui soient de tout point semblables et qui doivent être appréciés de même manière.

De là, sans doute, le côté si délicat et le caractère si peu ferme, parce que trop multiple et trop variable, de ce qu'on a appelé la casuistique. Puisqu'il n'y a pas, dans la pratique, deux cas d'actes humains qui soient de tout point semblables, il faudra donc que chaque cas, dans la pratique, soit jugé, en s'inspirant sans doute de règles générales et communes mais dont l'application, quant à leur ensemble, pourra et devra varier à l'infini.

Nous savons ce qui constitue l'essence de l'acte humain. Nous connaissons aussi les particularités accidentelles qui peuvent affecter cet acte quand il existe et qu'on appelle, très à propos, du nom de circonstances. Cette essence de l'acte humain, accompagné d'ailleurs de telles ou telles circonstances, pourra se retrouver concentrée en un seul point ou participée sur une assez vaste échelle. Elle sera concentrée dans la volonté elle-même où cet acte se parfait, puisque nous l'avons défini un mouvement de la volonté; mais elle sera participée en tout ce qui peut agir sous la motion ou dans la dépendance de la volonté. Nous devons maintenant étudier l'acte humain ou le volontaire sous l'un et l'autre de ces deux grands aspects : en tant qu'il se concentre dans la volonté elle-même; et en tant qu'il est participé dans tout ce qui peut agir sous la motion ou dans la dépendance de la volonté. Saint Thomas annonce cette nouvelle étude en disant qu'il va « considérer les actes volontaires dans le détail », non pas dans le détail de leurs espèces respectives, constituées par les objets particuliers sur lesquels ils portent, et dont il sera question seulement dans la *Secunda-Secundæ*, ainsi que nous l'avons dit; ni non plus dans le détail des circonstances particulières qui peuvent affecter tel ou tel acte volontaire; mais dans le détail du volontaire en tant que tel; c'est-à-dire, selon qu'il est volontaire parce qu'il existe dans la volonté, ou selon qu'il est volontaire parce qu'il dépend de la volonté. Aussi bien, saint Thomas ajoute tout de suite : « Donc nous allons traiter, premièrement, des actes qui appartiennent immédiatement à la volonté elle-même, comme étant le fait de la volonté seule; et puis, des actes qui sont commandés par la volonté ». La première étude comprendra depuis la question 8 jusqu'à la question 16. La seconde formera l'objet de la question 17.

D'abord, le premier point.

Cette étude du volontaire qui est tel parce qu'il est l'acte de la volonté seule, devra se dédoubler elle-même en deux parties, selon que l'acte de la volonté peut porter sur *la fin* ou qu'il peut porter sur *les moyens*. La volonté, en effet, ne peut rien vouloir si ce n'est sous l'une ou l'autre de ces deux raisons; car n'ayant pour objet que le bien, si la chose voulue a elle-même la raison

de bien, nous dirons qu'elle est voulue à titre de fin; et si elle n'a pas en elle-même la raison de bien, elle ne sera voulue qu'en fonction d'une autre où cette raison de bien se trouve, ce qui constitue précisément la raison de moyen. Ou bien donc une chose est voulue pour elle-même, et nous disons qu'elle est voulue à titre de fin, — sans qu'il soit nécessaire, pour cela, comme le suppose à tort, Duns Scot (1er liv. des *Sentences*, dist. 1, q. 3, art. 1), qu'elle implique un ordre quelconque de moyens — ou elle sera voulue seulement en raison d'une autre, et elle-même n'aura plus que la raison de moyen. C'est ce que nous dit ici saint Thomas : « La volonté, fait-il observer, se meut vers la fin et vers les choses qui sont ordonnées à la fin. — Nous aurons donc à considérer, d'abord, les actes de la volonté par lesquels elle se meut vers la fin; et puis, les actes de la volonté par lesquels elle se meut vers ce qui est ordonné à la fin ». La première partie comprendra de la question 8 à la question 12; la seconde, de la question 13 à la question 16.

« Les actes de la volonté portant sur la fin », continue saint Thomas, « paraissent être trois; savoir le *vouloir*, le *jouir* et le *tendre* », en d'autres termes : la *volition*, la *fruition*, l'*intention*. « Nous allons donc traiter, premièrement, de la volonté », au sens de volition ou d'acte de vouloir (q. 8-10); « secondement, de la fruition (q. 11); troisièmement, de l'intention (q. 12).

« Au sujet du premier acte, nous aurons à considérer trois choses : premièrement, ce sur quoi porte » cet acte ou « la volonté (q. 8); secondement », d'où il procède ou « par quoi la volonté est mue » à agir (q. 9); « troisièmement », comment se fait cette émanation ou « comment la volonté est mue » (q. 10). — Saint Thomas traite de la motion de la volonté à propos de son premier acte, parce qu'il s'agit précisément de savoir quelle est la première origine de tous les actes qui viendront eux-mêmes, en un certain sens, de ce premier acte.

D'abord, ce sur quoi porte l'acte de vouloir.

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION VIII.

DE CE SUR QUOI PORTE LA VOLONTÉ

Cette question comprend trois articles :

1° Si la volonté porte seulement sur le bien?

2° Si elle porte seulement sur la fin, ou aussi sur les choses qui sont ordonnées à la fin?

3° A supposer qu'elle porte en quelque manière sur ce qui est ordonné à la fin, — si c'est d'un même mouvement qu'elle se porte sur la fin et sur ce qui est ordonné à la fin.

Les trois articles de cette question sont destinés à préciser la nature du premier acte de la volonté, qui est, au sens pur et simple, et comme par antonomase, l'acte de vouloir. Et parce que la nature de l'acte se connait par son objet, saint Thomas se demande d'abord quel est l'objet de l'acte de vouloir (art. 1); si cet objet est simple, ne comprenant que le bien sous la raison de fin, ou s'il comprend aussi le bien qui a raison d'utile (art. 2); à supposer qu'un certain acte de vouloir comprenne aussi ce dernier, si nous aurons divers actes de vouloirs, selon que la volonté se porte sur l'un et l'autre, ou si nous n'aurons qu'un seul acte (art. 3).

D'abord, le premier point. — C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si la volonté porte seulement sur le bien?

Trois objections veulent prouver que « la volonté ne porte pas seulement sur le bien ». — La première arguë de ce que « la même puisance porte sur les choses opposées; c'est ainsi que la vue s'étend au blanc et au noir. Or, le bien et le mal sont choses opposées. Donc la volonté ne porte pas seulement sur le bien,

mais aussi sur le mal ». — La seconde objection insiste et s'efforce de prévenir la réponse qu'on pourrait faire à la première. Si l'on dit, en effet, que la volonté porte sur le bien pour le rechercher et sur le mal pour le fuir, la réponse ne vaut pas; car « les puissances rationnelles peuvent rechercher les choses opposées, d'après Aristote (*Métaphysiques*, liv. VIII, ch. II, n.2; de S. Th., liv. IX, leç. 2). Or, la volonté est une puissance rationnelle; elle est, en effet, *dans la raison*, comme il est dit au troisième livre *de l'Ame* (ch. IX, n. 3; de S. Th., leç. 14). Donc la volonté porte sur les choses opposées pour les avoir. Donc, elle n'est pas seulement ordonnée à vouloir le bien, mais elle est ordonnée aussi à vouloir le mal ». — La troisième objection insiste encore. Elle observe que « le bien et l'être ne font qu'un. Or, la volonté ne porte pas seulement sur ce qui est; elle porte aussi sur ce qui n'est pas; c'est ainsi que parfois nous voulons ne pas marcher, ne pas parler; de même, nous voulons quelquefois des choses à venir, qui ne sont pas encore d'une façon actuelle. Donc la volonté ne porte pas seulement sur le bien ».

L'argument *sed contra* cite le fameux texte de « saint Denys », qui « dit, au chapitre IV des *Noms divins*, que *le mal est en dehors de la volonté* (de S. Th., leç. 22), et que *toutes choses désirent le bien* » (de S. Th., leç. 9).

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle, d'un mot, que « la volonté est une certaine faculté appétitive d'ordre rationnel. Or, ajoute-t-il, toute puissance appétitive n'a qu'un objet, le bien. La raison en est que l'appétit n'est rien autre que l'inclination de l'être en qui il se trouve vers quelque chose. D'autre part, rien n'est incliné que vers ce qui lui ressemble et lui convient. Puis donc que tout être, sous sa raison d'être et de substance, est un certain bien, il est nécessaire que toute inclination tende vers un bien. C'est pour cela qu'Aristote dit, au livre de l'*Éthique* (ch. I, n. 1; de S. Th., leç. 1), que *le bien est ce que tous les êtres désirent*. — Toutefois, il faut considérer que chaque inclination suivant une certaine forme, l'appétit naturel suit une forme existant dans la nature des choses »; c'est la forme même de l'être selon qu'il existe dans sa réalité, que suit l'appétit naturel. « L'appétit sensitif, au contraire, suit une forme

perçue » par la connaissance. « De même donc que ce vers quoi tend l'appétit naturel est un bien existant dans la réalité » des choses; « de même, ce vers quoi tend l'appétit animal ou volontaire est un bien perçu » par une faculté de connaître. « Dès lors, pour que la volonté tende vers une chose, il n'est pas nécessaire que ce soit un bien véritable et réel; il suffit que la chose soit perçue sous la raison de bien. Et voilà pourquoi Aristote dit, au second livre des *Physiques* (ch. III, n. 5; de S. Th., leç. 5), que *la fin est un bien ou ce qui apparaît tel* ».

L'*ad primum* accorde que « la même puissance porte sur les choses opposées, mais non pas de la même manière. Nous dirons que la volonté se réfère au bien et au mal; mais au bien, pour le rechercher; et au mal, pour le fuir. Il suit de là que nous n'appellerons *volonté*, au sens d'acte donné à ce mot, que l'appétit actuel du bien; et c'est dans ce sens-là que nous parlons de la volonté dans la question présente. Quant à la fuite du mal, on l'appellerait plutôt », en latin, « *noluntas* », c'est-à-dire *non volonté;* si, en effet, *on veut* le bien, *on ne veut pas* le mal. « De même donc que la volonté porte sur le bien, la non volonté porte sur le mal ».

L'*ad secundum* fait remarquer que « la puissance rationnelle ne se réfère pas à n'importe quel contraire pour le rechercher, mais seulement aux contraires qui sont compris sous la raison de son objet; car il n'est aucune puissance qui tende à quelque chose en dehors de son objet. Puis donc que l'objet de la volonté est le bien, la volonté ne se portera, pour les rechercher, qu'aux contraires qui sont compris sous la raison de bien, comme par exemple, le fait de se mouvoir ou de rester au repos, de parler ou de se taire, et autres choses de ce genre : en tout cela, en effet, la volonté s'y porte parce qu'elle y trouve une raison de bien ».

L'*ad tertium* observe que « ce qui n'est pas dans la réalité des choses peut être perçu comme étant dans la raison; aussi bien les négations et les privations sont appelées des *êtres de raison:* de cette manière aussi, les futurs, selon qu'ils sont perçus, ont un certain être » : ils existent dans la raison qui les perçoit; et la raison, cependant, n'est pas fausse en les percevant; car elle

ne les perçoit pas comme existant actuellement dans la réalité, mais seulement comme pouvant ou devant être un jour; pareillement, pour les négations ou les privations : la raison ne les perçoit pas comme étant quelque chose de positif; elle les perçoit comme l'absence ou le manque de quelque chose, ce qu'elles sont, en effet. Il est donc manifeste que quelque chose n'existant pas dans la réalité peut avoir un certain être dans la pensée qui le conçoit. « Or, dans la mesure où ces choses-là ont ainsi un certain être, elles peuvent être perçues comme un bien »; car l'être et le bien se confondent, ainsi que le disait l'objection. « Par conséquent, la volonté pourra s'y porter », sur ces négations d'acte ou sur ces choses futures dont parlait l'objection, et s'y porter d'un mouvement positif, comme elle se porte vers le bien.

La volonté, prise au sens d'acte de vouloir, ne porte que sur le bien. Aucun acte de *vouloir* ne peut se terminer sur autre chose que ce qui est perçu comme un bien par la raison. *Le bien perçu par la raison*, tel est l'unique objet de la faculté de vouloir et ce n'est que dans la sphère de cet objet que son acte de vouloir peut exister. Quant à ce qui n'est pas compris sous cet objet ou qui lui est contraire, la volonté n'aura aucun acte à son endroit, ou si elle produit un acte, ce sera un acte de *non-vouloir*. Le *vouloir* est donc exclusivement réservé à ce que la raison perçoit et présente à la volonté comme un bien. — Mais cet acte de vouloir, qui a le bien pour objet et qui n'a que le bien pour objet, ne portera-t-il que sur la fin, ou portera-t-il aussi sur ce qui est ordonné à la fin? Nous savons, en effet, que ce qui a la raison de bien, peut se présenter sous ce double aspect, ou comme étant un bien en soi, ou comme n'étant un bien qu'en raison d'un autre. La volonté qui ne peut avoir d'acte de vouloir qu'en regard du bien, peut-elle avoir cet acte de vouloir soit par rapport à la fin, soit par rapport à ce qui est ordonné à la fin? — C'est ce que nous devons maintenant examiner, pour mieux déterminer encore la nature de l'acte de vouloir.

Et tel est l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si la volonté porte seulement sur la fin ou si elle porte aussi sur ce qui est ordonné à la fin?

Trois objections veulent prouver que « la volonté ne porte pas sur ce qui est ordonné à la fin, mais sur la fin seulement ». — La première est une parole d' « Aristote », qui « dit, au troisième livre de l'*Éthique* (ch. II, n. 9; de S. Th., leç. 5), que *la volonté porte sur la fin; et l'élection, sur ce qui est ordonné à la fin* ». — La seconde objection cite une autre parole d'Aristote. « *Pour les choses qui appartiennent à des genres différents, on doit assigner diverses puissances de l'âme,* est-il dit au sixième livre de l'*Éthique* (ch. I, n. 5; de S. Th., leç. 1). Or, la fin et ce qui est ordonné à la fin constituent des genres de bien différents; car la fin, qui est le bien honnête ou délectable [cf. I p., q. 5 art. 6] est dans le genre qualité, ou dans le genre action ou passion, tandis que le bien sous la raison d'utile, qui se dit *par rapport à la fin*, appartient au genre relation, ainsi qu'il est dit au premier livre de l'*Éthique* (ch. VI, n. 3, de S. Th., leç. 6). Donc, si la volonté porte sur la fin, elle ne portera pas sur ce qui est ordonné à la fin ». — La troisième objection argue du côté des habitus. « Les habitus sont proportionnés aux puissances, étant des perfections de ces puissances. Or, dans les habitus qu'on appelle les arts pratiques, la fin et ce qui est ordonné à la fin appartiennent à des habitus divers : c'est ainsi que l'usage du navire, qui en est la fin, appartient au pilote; tandis que sa construction qui est ordonnée à l'usage comme à sa fin, relève des ouvriers et de leur chef. Puis donc que la volonté porte sur la fin, elle ne porte pas sur ce qui est ordonné à la fin ».

L'argument *sed contra* fait observer que « dans les choses naturelles, c'est la même puissance qui passe par le milieu et aboutit au terme. Or, ce qui est ordonné à la fin est une sorte de milieu (ou de moyen) par lequel on arrive à la fin comme à un terme. Donc, si la volonté a pour objet la fin, elle aura aussi pour objet les choses ordonnées à la fin ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la volonté se prend quelquefois pour la puissance elle-même par laquelle nous voulons, et quelquefois pour l'acte même de vouloir. Si donc nous parlons de la volonté selon que ce mot désigne la puissance, la volonté s'étend à la fin et à ce qui est ordonné à la fin. Toute puissance, en effet, s'étend à tout ce en quoi peut se trouver la raison de son objet, en quelque manière que cette raison s'y trouve; c'est ainsi que la vue s'étend à tout ce qui, d'une manière quelconque, participe la couleur » : il n'est rien de coloré, en quelque manière que ce soit, qui ne puisse être perçu par le sens de la vue, dont l'objet propre est la couleur. « Or, la raison de bien, qui est l'objet de la puissance de la volonté, se trouve non seulement dans la fin, mais aussi en ce qui est ordonné à la fin ». Donc la volonté *pourra produire un acte de vouloir*, non pas seulement par rapport à la fin, mais aussi par rapport à ce qui est ordonné à la fin. — « Mais si nous parlons de la volonté en tant que ce mot désigne proprement un acte » spécial de la volonté, qui se distingue des autres actes de cette puissance, l'acte précisément qui s'appelle du nom de *volonté* ou de *vouloir*, parce qu'il est le premier acte de la volonté et celui par lequel elle atteint son objet sous sa raison la plus parfaite, la plus immédiate, la plus absolue, dans ce cas, « la volonté, au sens propre, ne portera que sur la fin seulement. Tout acte, en effet, qui s'appelle du nom même de la puissance » d'où il émane, « désigne l'acte simple de cette puissance, comme l'*intelligence* », quand nous disons *l'intelligence d'une chose*, « désigne l'acte simple de l'intelligence. Or, l'acte simple d'une puissance porte sur ce qui est de soi l'objet de cette puissance; et, précisément, ce qui de soi a raison de bien et d'objet pouvant être voulu, c'est la fin. Il s'ensuit que la *volonté* », au sens qui vient d'être dit, « porte proprement sur la fin elle-même. Quant aux choses qui sont ordonnées à la fin, elles n'ont pas en elles-mêmes la raison de bien et ne peuvent terminer l'acte de la volonté si ce n'est en raison de l'ordre qu'elles disent à la fin. La volonté ne s'y portera donc qu'en tant qu'elle se porte vers la fin; en telle sorte que ce qu'elle veut en ces choses, c'est

encore la fin. C'est ainsi que l'intelligence au sens d'acte porte proprement sur les choses qui sont connues par elles-mêmes, savoir les principes; quant aux choses qui sont connues par les principes, elles ne tomberont pas sous l'intelligence, si ce n'est en tant que les principes sont considérés en elles. *La fin, en effet, est aux choses de la faculté appétive, ce que le principe est aux choses de l'intelligence,* ainsi qu'il est dit au septième livre de l'*Éthique* » (ch. VIII, n. 4; de S. Th., leç. 8).

L'*ad primum* observe qu' « Aristote parle de la volonté, selon que ce mot désigne l'acte simple de la volonté », ou son premier acte, qui est l'acte de vouloir; « il ne parle pas de la volonté selon qu'on entend par là la faculté elle-même ».

L'*ad secundum* fait observer que « l'on aura des puissances diverses pour les choses qui appartiennent à des genres divers, si ces genres sont divers au même titre de part et d'autre, c'est ainsi que le son et la couleur constituent divers genres de sensibles, qui ont, comme puissances proportionnées, l'ouïe et la vue. Mais l'utile et l'honnête ne sont pas sur le même rang; ils sont entre eux comme ce qui est de soi et ce qui est en raison d'un autre. Or, dans ce cas, la diversité n'empêche pas que la même puissance ne les atteigne : les deux appartiennent toujours à la même puissance; comme c'est la même puissance qui atteint la couleur et la lumière par laquelle la couleur est perçue ».

L'*ad tertium* déclare qu' « il n'est pas vrai que tout ce qui diversifie l'habitus diversifie la puissance; les habitus, en effet, sont des déterminations des puissances à certains actes spéciaux »; de même donc qu'une même puissance peut avoir des actes spécifiquement distincts, ainsi pourra-t-elle être perfectionnée par des habitus distincts. « D'ailleurs, même dans les arts pratiques dont parlait l'objection, il appartient au même art de considérer la fin et de considérer ce qui est ordonné à la fin. L'art du pilote, par exemple, considère la fin », ou l'usage du navire, « comme ce qu'il doit réaliser, et il considère ce qui est ordonné à la fin », ou la construction du navire, « comme ce qu'il commande. » « Inversement, l'art de la construction considère cette construction, ou ce qui est ordonné à la fin, comme

cela même qu'il réalise; et la fin comme ce à quoi il ordonne ce qu'il réalise. Et, de plus, en chaque art pratique, il y a la fin particulière propre à cet art et ce qui est ordonné à cette fin et qui appartient en propre à cet art ». Il était donc tout à fait chimérique de supposer, comme le voulait l'objection, qu'une même puissance ne pouvait pas porter sur la fin et sur les moyens.

Nous pouvons et devons dire, tout ensemble, mais sous un aspect différent, que la volonté ne porte que sur la fin, et qu'elle porte sur la fin et sur ce qui est ordonné à la fin. Elle ne porte que sur la fin, s'il s'agit de son premier acte de vouloir, de l'acte en lequel d'abord et spontanément elle se réalise; mais elle porte sur la fin et sur ce qui est ordonné à la fin, en ce sens que d'autres actes que son premier acte peuvent lui permettre d'atteindre l'une et l'autre, savoir la fin et ce qui est ordonné à la fin. — Nous voyons déjà mieux quelle est la vraie nature du premier acte de vouloir. *C'est un acte qui a* nécessairement *le bien pour objet*, au sens expliqué dans le premier article, *et le bien sous sa raison directe*, c'est-à-dire non parce qu'un autre lui communique transitoirement et accidentellement cette raison de bien, mais parce qu'il l'a de soi et en soi, en raison de ce qu'il est lui-même. — Un dernier point nous reste à considérer. Lorsque la volonté se porte tout ensemble et sur la fin et sur ce qui est ordonné à la fin — chose qu'elle ne peut faire, nous l'avons dit, que par quelque nouvel acte, distinct du simple acte de vouloir, dont nous parlons dans la question présente, — s'y porte-t-elle par un seul et même acte; ou se trouve-t-il là plusieurs actes? Dans quel rapport est le premier acte de la volonté, l'acte propre de vouloir, qui ne porte, nous l'avons dit, que sur la fin, avec ces actes nouveaux de la volonté?

C'est ce que nous devons maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si la volonté se meut par un seul et même acte à la fin et à ce qui est ordonné à la fin?

Trois objections veulent prouver que « c'est par un seul et même acte que la volonté se meut vers la fin et vers ce qui est ordonné à la fin ». — La première arguë du mot d'Aristote, au livre des *Topiques*, liv. III, ch. II, n. 2, disant que *si l'un est en raison de l'autre, les deux ne font qu'un*. Or, la volonté ne veut ce qui est ordonné à la fin, qu'en raison de la fin. Donc c'est par un seul et même acte qu'elle veut les deux ».— La seconde objection insiste dans le même sens et dit que « la fin est la raison de vouloir ce qui est ordonné à la fin, comme la lumière est la raison de la visibilité des couleurs. Or, c'est par un même acte que la lumière et la couleur sont vues. Donc c'est par un même mouvement que la volonté veut la fin et qu'elle veut ce qui est ordonné à la fin ». — La troisième objection fait remarquer « que le mouvement naturel qui passe par le milieu et arrive au terme reste numériquement le même. Or, les choses qui sont ordonnées à la fin se comparent à la fin, comme le milieu au terme. Donc ce sera par un même mouvement numérique que la volonté se portera vers la fin et vers les choses qui sont ordonnées à la fin ».

L'argument *sed contra* se contente d'observer que « les actes se diversifient en raison des objets. Or la fin, et ce qui est ordonné à la fin, qu'on appelle l'utile, constituent des espèces de biens différentes. Donc ce n'est pas par un même acte que la volonté se porte sur les deux ». — Nous devrons répondre à cet argument *sed contra* qui va trop loin dans le sens opposé à celui des objections.

Au corps de l'article, saint Thomas va solutionner avec une grande précision, une question qui divisait les Docteurs de son temps, comme on le voit par le Maître des *Sentences*, liv. II dist. XXVIII, et comme saint Thomas lui-même le faisait obser-

ver dans les *Questions disputées, de la Vérité*, q. 22, art. 14. Les uns, en effet, disaient que l'intention de la fin et la volonté des moyens ordonnés à la fin, étaient un seul et même acte de la volonté; les autres, au contraire, disaient qu'il y avait deux actes; et leurs raisons respectives étaient celles-là mêmes que nous avons vues dans les objections et dans l'argument *sed contra*. — Saint Thomas répond, ici, que « la fin étant voulue par elle-même, et ce qui est ordonné à la fin n'étant voulu qu'en raison de la fin, il est manifeste que la volonté peut se porter sur la fin, sans se porter sur ce qui est ordonné à la fin », précisément parce que la fin étant voulue pour elle-même, peut être voulue indépendamment des moyens, avec cette réserve, pourtant, que, dans ce cas, ce n'est pas sous la raison de fin, au sens formel de ce mot, qu'elle est voulue (la *fin* étant un terme *relatif*, qui implique un rapport à la chose dont elle est la fin) mais sous la raison de bien; « elle ne pourra pas, au contraire, se porter sur ce qui est ordonné à la fin, en tant que tel, sans se porter en même temps sur la fin », qui est toute la raison du mouvement par lequel elle se porte sur ce qui est ainsi ordonné à la fin. — « Ainsi donc, la volonté », dont nous avons dit que par son premier acte elle se porte vers la fin, « peut se porter sur cette fin, d'une double manière : d'abord, d'une façon absolue, et à considérer la fin en elle-même », ou selon la raison de bien qui s'identifie avec elle; « et ensuite, selon qu'elle est la raison de vouloir ce qui est ordonné à la fin », ou au sens formel de *fin*, disant le rapport de terme à ce qui lui est ordonné.

« De cela, il suit manifestement que nous n'aurons qu'un seul et même mouvement de la volonté, quand la volonté se porte sur la fin, en tant qu'elle est la raison de vouloir ce qui est ordonné à la fin, et sur ce qui est ainsi ordonné à la fin; mais l'acte par lequel la volonté se porte sur la fin elle-même, d'une façon absolue », ou sous la raison de bien, « est un autre acte », distinct soit des actes par lesquels la volonté se porte sur les choses qui sont ordonnées à la fin, en tant que telles, soit de l'acte portant sur la fin, en tant que telle, ou sous sa raison formelle de fin, et qui est toujours impliqué dans les

autres actes de la volonté, comme aussi il les implique lui-même virtuellement. Ce dernier acte s'appellera d'un nom spécial : *l'intention*, dont nous aurons à parler bientôt, comme s'appelleront, aussi, de noms spéciaux, les actes qui portent distinctement sur ce qui est ordonné à la fin, tels que le *consentement* et *l'élection*. Quant à l'acte de la volonté qui porte sur la fin d'une façon absolue ou sous la raison de bien qui s'identifie avec elle, c'est l'acte même de *vouloir*, dont il s'agissait de déterminer la nature dans la question présente. « Cet acte » précède toujours, logiquement, les actes de la volonté qui portent sur les moyens, bien qu'il puisse, dans ce cas, et qu'il doive, cesser d'être formellement lui-même, pour se confondre réellement avec l'acte d'*intention;* mais, « parfois », il « précède, même dans le temps; comme si quelqu'un veut d'abord la santé », *uniquement parce que la santé est pour lui un bien*, sans la vouloir encore *comme une chose à rechercher en fait par des moyens appropriés;* « et qu'ensuite, délibérant comment il pourra acquérir ce bien, il se résout à vouloir appeler le médecin pour que celui-ci le guérisse. Et il en est de même, observe saint Thomas, dans les actes de l'intelligence : où, d'abord, on saisit les principes en eux-mêmes; et puis, on les saisit dans les conclusions, selon qu'on n'adhère aux conclusions qu'en vertu des principes ».

Ainsi donc, l'acte de la volonté qui porte sur la fin se retrouvera nécessairement dans tous les actes de la volonté portant sur les moyens; mais il n'y sera pas à titre d'acte distinct. L'acte de la volonté portant sur les moyens sera toujours un acte complexe : il pourra, sans doute, avoir un caractère distinctif, qui en fera un autre acte que l'acte d'intention; mais il impliquera toujours cet acte d'intention, qui aura pu le précéder d'une antériorité de temps, et qui continuera d'exister virtuellement dans l'acte nouveau. L'acte d'intention pourra exister distinctement des actes portant sur les moyens, mais il les appellera en quelque sorte. Quant à l'acte de simple volition, il existe toujours d'une existence propre et indépendante. Il n'est lui-même, que tout autant qu'il ne s'agit encore, en aucune manière, soit des choses ordonnées à la fin, soit même de la fin, sous sa raison

formelle de fin. Cet acte porte uniquement sur son objet sous la raison de bien.

L'*ad primum* fait observer que « la raison » donnée dans l'objection première, « s'applique à l'acte de la volonté qui se porte sur la fin en tant qu'elle est la raison de vouloir les choses ordonnées à la fin » : elle s'applique à l'intention, soit en elle-même, soit surtout en tant qu'elle se retrouve dans les actes de la volonté qui portent sur les choses ordonnées à la fin; elle ne s'applique pas à la simple volition de la fin sous sa raison absolue de bien en soi.

L'*ad secundum* répond dans le même sens. Il est vrai que « toujours, quand on voit la couleur, on voit, du même coup, la lumière; mais on peut voir la lumière sans qu'il soit nécessaire de voir la couleur. Et pareillement, toutes les fois que quelqu'un veut ce qui est ordonné à la fin, il veut aussi, du même coup, la fin » : l'acte d'intention est toujours compris dans les actes de consentement ou de choix; « mais l'inverse n'est pas vrai », surtout s'il s'agit, non pas seulement de l'intention, mais de la simple volition.

L'*ad tertium* remarque que « dans l'ordre d'exécution, les choses ordonnées à la fin ont raison de milieu ou de moyen, et la fin a raison de terme. Il suit de là que comme dans le mouvement naturel, où, parfois, l'on s'arrête au milieu sans arriver jusqu'au terme; de même, parfois l'homme réalise le moyen et n'arrive pas cependant à la fin. Mais, dans l'ordre du vouloir, c'est l'inverse; car c'est par la fin que la volonté arrive à vouloir ce qui est ordonné à la fin, comme l'intelligence arrive à l'intelligence des conclusions par les principes, qui prennent le nom de *moyens;* aussi bien, parfois, l'intelligence entend le moyen et n'arrive pas cependant à la conclusion; et pareillement, la volonté veut quelquefois la fin », soit par mode d'intention, soit surtout par mode de simple volition, « et ne procède cependant pas à vouloir ce qui est ordonné à la fin ».

Saint Thomas ajoute que « ce qui était objecté en sens contraire, a sa réponse dans ce qui a été dit plus haut (art. préc., ad 2um). L'utile, en effet, et l'honnête ne sont pas des espèces de bien indépendantes; elles disent entre elles le rapport de ce qui

est par un autre à ce qui est par soi. Il s'ensuit que l'acte de la volonté peut se porter sur l'un », l'honnête, « sans se porter sur l'autre », l'utile, « mais non inversement ».

Le premier acte de la volonté, que nous appelons du simple nom de *vouloir* ou du nom de *simple volition*, a pour objet la fin, c'est-à-dire ce qui porte en soi la raison de bien et n'est point dit tel uniquement en raison d'un autre. Et il porte sur cette fin en telle manière qu'il n'implique aucunement la volition de ce qui peut être ordonné à la fin. Il est très vrai que lorsque la volonté voudra ce qui est ordonné à la fin, elle voudra aussi la fin; et même elle voudra les deux, d'un seul et même acte; c'est-à-dire que dans sa volition de ce qui est ordonné à la fin sera toujours implicitement et virtuellement contenue la volition de la fin, sans laquelle elle ne pourrait pas vouloir ce qui est ordonné à la fin; mais cette volition de la fin, ainsi contenue implicitement et virtuellement dans les actes de la volonté portant sur ce qui est ordonné à la fin, ne doit pas se confondre avec l'acte de simple vouloir ou de simple volition. Celui-ci est à part. Il demeure toujours seul et distinct des autres. Il ne porte que sur la fin elle-même, en elle-même; et encore sur la fin, non pas sous sa raison formelle de fin, impliquant un certain ordre à ce qui doit la faire atteindre, mais sous sa raison absolue de bien ou de chose bonne en soi. La seconde manière de vouloir la fin appartiendra à un autre acte de la volonté, celui-là même que nous avons annoncé comme portant, lui aussi, sur la fin, en même temps que la *volition* et la *fruition*, et qui est l'*intention*, dont nous aurons à parler bientôt.

Parce que nous sommes, ici, à l'origine des actes de la volonté, nous devons nous demander, à l'occasion du tout premier acte, comment cet acte émane de la faculté qui le produit. Et parce que tout acte est une sorte de mouvement, saint Thomas, généralisant la question, se demande, pour tous les actes de la volonté, deux choses : d'abord, par qui ou par quoi la volonté est mue; ensuite, comment elle est mue. — La première étude forme l'objet de la question suivante.

QUESTION IX.

DU MOTEUR DE LA VOLONTÉ.

Cette question comprend six articles :

1° Si la volonté est mue par l'intelligence?
2° Si elle est mue par l'appétit sensible?
3° Si la volonté se meut elle-même?
4° Si elle est mue par quelque principe extérieur?
5° Si elle est mue par le corps céleste?
6° Si la volonté est mue par Dieu seul comme par un principe extérieur?

Le seul titre de ces articles nous dit assez l'importance de la question actuelle. La doctrine que saint Thomas nous exposera ici se retrouvera et sera continuellement supposée dans toutes les questions de morale qui suivront. De plus, nous rencontrerons, à l'article 6, une réponse du saint Docteur qui a divisé même ses disciples les plus fidèles : il importera d'autant plus de la bien entendre.

Des six articles qui composent la question, les trois premiers s'enquièrent du moteur intérieur de la volonté; les trois autres de son moteur extérieur. — Pour le moteur intérieur, il ne peut être question que de trois choses : de l'intelligence; de l'appétit sensible; et de la volonté elle-même. — Chaque point va faire l'objet d'un article.

D'abord, l'intelligence. C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si la volonté est mue par l'intelligence?

Trois objections veulent prouver que « la volonté n'est pas mue par l'intelligence ». — La première en appelle à « saint

Augustin », qui, au sujet de cette parole du psaume (CXVIII, v. 20) : mon âme est dévorée du désir qui la porte vers vos préceptes, écrit : *l'intelligence vole, le cœur suit difficilement ou même ne suit pas du tout; nous connaissons le bien, et il nous répugne de le faire.* Or, il n'en serait pas ainsi, si la volonté était mue par l'intelligence; car le mouvement du mobile suit la motion du moteur. Donc l'intelligence ne meut pas la volonté ». — La seconde objection dit que « l'intelligence est à la volonté, en lui montrant l'objet de son désir, ce que l'imagination est à l'appétit sensible quand elle lui montre aussi son objet. Or, l'imagination montrant son objet à l'appétit sensible ne meut pas ce dernier; bien plus, nous sommes parfois, aux choses que nous nous représentons par l'imagination, comme aux choses qui nous sont représentées sur un tableau, lesquelles nous laissent indifférents, comme il est dit au livre *de l'Ame* (liv. II, ch. III, n. 4; de S. Th., leç. 4). Donc l'intelligence, non plus, ne meut pas la volonté ». — La troisième objection fait observer qu' « une même chose, relativement au même objet, ne peut pas simultanément mouvoir et être mue. Or, la volonté meut l'intelligence : nous faisons acte d'intelligence, en effet, quand nous voulons. Donc l'intelligence ne meut pas la volonté ».

L'argument *sed contra* cite la parole d' « Aristote », qui, « au troisième livre *de l'Ame* (ch. x, n. 6, 7; de S. Th., leç. 15), dit que *l'objet désirable perçu est un moteur non mû, tandis que la volonté est un moteur mû* ». Donc la volonté est mue par l'objet selon qu'il est perçu par l'intelligence.

Au corps de l'article, saint Thomas part de ce principe, qu' « une chose a besoin d'être mue par une autre, dans la mesure où elle est en puissance à plusieurs choses », n'étant pas, en vertu de sa nature, déterminée à une seule : si, en effet, elle était, en vertu de sa nature, déterminée à une chose, elle ne serait plus en puissance à quoi que ce soit; mais dès là qu'elle est, de soi, indéterminée relativement à plusieurs choses, elle demeure, de soi, en puissance; or, « ce qui est en puissance doit de toute nécessité être amené à l'acte par quelque chose qui est déjà en acte; ce qui constitue l'acte même de mouvoir.

Que s'il s'agit des puissances de l'âme, nous trouvons qu'elles peuvent, d'une double manière, être en puissance à des choses diverses : d'abord, pour ce qui est d'*agir* ou de n'*agir pas;* ensuite, pour ce qui est, en agissant, de *faire ceci* ou de *faire cela;* c'est ainsi que la vue tantôt voit et tantôt ne voit pas, tantôt voit le blanc et tantôt voit le noir. Toute puissance de l'âme qui est ainsi en puissance de cette double sorte, aura donc besoin d'un moteur à un double titre : et pour ce qui est de l'exercice ou de l'application à l'acte; et pour ce qui est de la détermination » ou de la spécification « de l'acte : la première de ces deux nécessités se tire du côté du sujet, qui se trouve tantôt agir et tantôt n'agir pas; la seconde, du côté de l'objet, qui spécifie l'acte ». Dans la première, le sujet lui-même se trouve passer de la puissance à l'acte, et, par conséquent, être mû; dans la seconde, c'est l'acte lui-même qui passe de l'état indéterminé à l'état déterminé, recevant en quelque sorte la forme qui le constitue *tel*.

« La motion du sujet lui-même suppose toujours un agent qui la cause. Et, parce que tout agent agit en vue d'une fin, comme nous l'avons montré plus haut (q. 1, art. 2), il s'ensuit que le principe de cette motion se tire de la fin. De là vient que parmi les arts, celui qui a pour objet la fin, meut par son commandement, les arts qui ont pour objet les choses ordonnées à la fin, *comme l'art du pilote commande l'art du constructeur de navires,* ainsi qu'il est dit au second livre des *Physiques* (ch. II, n. 10; de S. Th., leç. 4). Or, le bien en général, qui a la raison de fin, est l'objet de la volonté. Il s'ensuit que de ce chef », ou du côté de l'application à l'acte par le moteur du sujet qui agit, « c'est la volonté qui meut à leurs actes respectifs toutes les autres puissances de l'âme », sans qu'aucune puisse la mouvoir elle-même. « Nous nous servons, en effet, des autres puissances de l'âme », quand notre être est dans son état normal, « au gré de notre volonté. C'est qu'en effet, les buts et les perfections de toutes les autres puissances sont comprises sous l'objet de la volonté à titre de biens particuliers; et, toujours, l'art ou la puissance qui porte sur la fin universelle, meut à leurs actes les arts et les puissances qui portent sur des fins particulières

comprises sous cette fin universelle; comme, par exemple, le chef de l'armée, qui a pour objet le bien commun, c'est-à dire le bon ordre de l'armée tout entière, meut par son commandement, les divers tribuns qui sont préposés au bien des diverses lignes ». Si donc il s'agit de la motion à l'acte par la motion même du sujet qui agit, il n'est aucune puissance dans l'homme qui puisse mouvoir la volonté; c'est, au contraire, la volonté qui doit mouvoir toutes les autres puissances.

« Mais », nous avons dit qu'il était une autre motion, la motion due à l'action de « l'objet », qui « meut par mode de principe déterminant, à la manière du principe formel, d'où l'action se trouve spécifiée, dans les choses naturelles; comme par exemple, l'action de chauffer ou la caléfaction est spécifiée par la chaleur. Or, le premier principe formel est l'être et le vrai universel, qui est l'objet de l'intelligence » : l'acte d'être, en effet, est la première de toutes les formes; c'est par là que tout ce qui est tire sa première spécification, au sens large de ce mot, c'est-à-dire sa première distinction d'avec le néant. Puis donc que l'être, premier principe universel de toute détermination et de toute distintion est l'objet de l'intelligence, « il s'ensuit qu'à parler de ce mode de motion », de la motion qui consiste dans la détermination de l'acte par son principe formel qui est son objet, « l'intelligence », hors de laquelle nul être ou nul objet ne peut être perçu pour être présenté à la volonté et déterminer son acte, « mouvra la volonté, comme lui présentant son objet », en telle sorte que si aucune puissance ne peut passer à l'acte sans être mue et appliquée à cet acte par la volonté, la volonté elle-même ne peut avoir déterminément quelque acte que ce soit, si ce n'est en tant que l'intelligence lui présente tel ou tel objet à vouloir.

L'*ad primun* fait observer qu'« on ne prouve pas par ce texte de saint Augustin, que l'intelligence ne meut pas la volonté; on prouve seulement qu'elle ne la meut pas nécessairement », ou que la volonté peut ne pas vouloir l'objet que l'intelligence lui présente; toutefois, si elle le veut, pour autant qu'elle le voudra, c'est à lui que se terminera son acte de vouloir; c'est par lui que son acte sera déterminé et spécifié.

L'*ad secundum* accorde que « l'imagination » ou la représentation sensible « d'un objet ne meut » pas toujours « l'appétit sensible »; elle ne meut cet appétit « que lorsque cet objet est tenu par l'estimative ou l'instinct, comme utile et bon ou comme nuisible. De même, la perception du vrai » ne meut pas la volonté, « à moins d'être perçu sous la raison de bien et de désirable » : la raison de vrai ne dit que l'être perçu selon qu'il est en lui-même; la raison de bien et de désirable dit l'être perçu dans son rapport de principe pouvant parfaire le sujet qui le perçoit. « Aussi bien », remarque saint Thomas, « ce n'est pas l'intelligence spéculative », dont le propre est de considérer les êtres en eux-mêmes et non dans leur rapport de principe de perfection possible à acquérir pour le sujet qui les considère, « qui meut; mais l'intelligence pratique », dont l'objet n'est autre que la chose possible à réaliser ou à acquérir comme un bien, par le sujet qui la considère, « ainsi qu'il est dit au troisième livre *de l'Ame* » (ch. IX, n. 7; ch. X, n. 2; de S. Th., leç 14, 15).

L'*ad tertium* précise, d'un mot, en quel sens l'intelligence et la volonté sont dites se mouvoir ou être mues respectivement. — « La volonté meut l'intelligence, quant à ce qui est l'exercice de l'acte; parce que le vrai lui-même, qui est la perfection de l'intelligence, est contenu sous le bien universel, à titre de bien particulier » : la volonté, ayant pour objet le bien, mouvra, quand elle sera elle-même en acte, cherchant le bien, tout ce qui dans l'homme peut concourir à l'obtention du bien; or, la perception du vrai par l'intelligence est un certain bien pour l'homme; elle est même, nous le savons, son bien par excellence; il s'ensuit que la volonté mouvra l'intelligence à la connaissance du vrai. — « Mais, s'il s'agit de la détermination de l'acte, qui se tire du côté de l'objet, l'intelligence mouvra la volonté; parce que le bien lui-même est perçu sous une certaine raison spéciale qui est contenue sous la raison universelle de vrai » : de même que le vrai est un certain bien, le bien est un certain vrai; ce sera donc l'intelligence qui percevra le bien et le présentera à la volonté pour que l'acte de cette dernière se détermine et se spécifie; comme c'est la volonté, qui, voulant le bien, meut

l'intelligence à se nourrir de vérité, parce que cela même est un bien. — « Et l'on voit donc », conclut saint Thomas, « que nous n'avons pas ici », comme le supposait l'objection, « identité du moteur et du mobile sous le même rapport », chose qui serait, en effet, contradictoire et impossible [cf. sur les rapports de l'intelligence et de la volonté, se mouvant ou étant mues l'une et l'autre, I p., q. 82, art. 4]

La volonté peut et doit être mue par l'intelligence en chacun de ses actes : non pas que l'intelligence agisse sur la volonté par mode de cause efficiente et l'applique à agir; en ce sens, c'est au contraire, la volonté qui meut l'intelligence, comme elle meut toutes les autres puissances qui sont dans l'homme; mais l'intelligence montre à la volonté l'objet qui doit agir sur elle, l'attirant, ou, plutôt, fixant son activité et la déterminant par mode de fin. — Une seconde question se pose; et c'est de savoir si la volonté peut être mue par l'appétit sensible : question intéressante au plus haut point, puisqu'elle commandera plus tard tout ce que nous aurons à dire des passions dans leur rapport avec l'acte humain. Nous allons l'étudier à l'article suivant.

Article II.

Si la volonté est mue par l'appétit sensible?

Trois objections veulent prouver que « la volonté ne peut pas être mue par l'appétit sensible ». — La première arguë de ce que « *le moteur et l'agent l'emportent en excellence sur le sujet qui pâtit,* ainsi que le dit saint Augustin au douzième livre du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. XVI; cf. Aristote, *de l'Ame*, liv. III, ch. v, n. 2; de S. Th. leç. 10). Or, l'appétit sensible est inférieur à la volonté, qui est l'appétit rationnel, comme le sens est inférieur à l'intelligence. Donc l'appétit sensible ne meut pas la volonté ». — La seconde objection dit qu' « aucune vertu particulière ne peut produire un effet universel. Or, l'appétit sensible est une vertu particulière; il suit en effet, la perception particulière du sens. Il ne peut donc

point causer le mouvement de la volonté, qui est un mouvement universel, puisqu'il suit la perception universelle de l'intelligence ». — La troisième objection observe qu' « il est prouvé, au huitième livre des *Physiques* (ch. v, n. 9; de S. Th., leç. 10), que le moteur n'est pas mû par son mobile, en telle sorte qu'il y ait motion réciproque. Or, la volonté meut l'appétit sensible, en tant que l'appétit sensible obéit à la raison. Donc l'appétit sensible ne meut pas la volonté ».

L'argument *sed contra* cite le fameux texte de l'Épitre de *saint Jacques*, où « il est dit, ch. I (v. 14) : *Chacun est tenté par sa propre concupiscence, qui l'amorce et l'entraîne.* Or, l'homme ne serait pas entraîné par la concupiscence, si sa volonté n'était pas mue par l'appétit sensible où la concupiscence se trouve. Donc l'appétit sensible meut la volonté ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par rappeler en quel sens ou comment la volonté peut être mue quand il ne s'agit pas de son application à l'acte. « Ainsi qu'il a été dit, observe-t-il, ce qui est perçu sous la raison de *bien qui convient* meut la volonté par mode d'objet. Or, qu'une chose paraisse bonne et convenir, cela dépend de deux choses : de la condition de la chose que l'on propose; et de la condition du sujet à qui cette chose est proposée. Parler de chose *qui convient*, en effet, est impliquer une relation; cela dépendra donc nécessairement de l'un et l'autre extrême. Et, de là vient que le goût, selon qu'il est diversement disposé, n'aura pas, au même titre, une chose comme chose qui convient ou qui ne convient pas. C'est ce qui a fait dire à Aristote, au troisième livre de l'*Éthique* (ch. v, n. 17; de S. Th., leç. 13), que *chacun juge de la fin selon qu'il est disposé.* — D'autre part, il est manifeste qu'en raison de la passion de l'appétit sensible, l'homme se trouve changé dans quelqu'une de ses dispositions. Aussi bien, selon que l'homme est sous le coup de telle ou telle passion, une chose sera estimée par lui comme chose qui convient, qui ne serait pas estimée comme telle s'il n'était pas sous le coup de cette passion : c'est ainsi que l'homme qui est en colère tiendra pour bon ce que l'homme qui n'est pas en colère ne tiendra pas pour tel. — Et, de cette manière, du côté de l'objet, l'appétit

sensible meut la volonté ». — La disposition actuelle de l'appétit sensible est un facteur qui peut modifier *le jugement pratique* de l'homme, sur la valeur de tel ou tel objet, en fonction du bien actuel de l'homme, qui est l'objet de la volonté; et, à ce titre ou de ce chef, l'appétit sensible peut mouvoir la volonté, faisant qu'elle *veuille ceci* au lieu de *vouloir cela*.

L'*ad primum* répond que « rien n'empêche qu'une chose de soi et simplement plus excellente soit inférieure sous un certain rapport. Nous dirons que la volonté l'emporte purement et simplement sur l'appétit sensible; mais que sur le point où la passion la domine et où elle est soumise à cette passion, l'appétit sensible l'emporte sur elle ».

L'*ad secundum* dit que « les actes et les élections des hommes portent sur le singulier » et non pas sur l'universel ou l'abstrait. « Par cela donc que l'appétit sensible est une vertu particulière », ayant pour objet le singulier et le concret, « il aura une grande influence dans le fait de disposer l'homme à ce qu'une chose lui paraisse bonne ou mauvaise dans les cas particuliers », sur lesquels se prononce l'intellect pratique.

L'*ad tertium* rappelle qu' « au témoignage d'Aristote, dans le premier livre de sa *Politique* (ch. II, n. 11; de S. Th., leç. 3), la raison, où se trouve la volonté, meut, par son commandement, l'appétit irascible et concupiscible, non pas *d'un pouvoir despotique*, comme l'esclave est mû par son maître, mais d'un *pouvoir royal ou politique*, à la manière dont les hommes libres sont mus par celui qui les gouverne, tout en gardant le pouvoir d'agir en sens contraire. Aussi bien l'irascible et le concupiscible peuvent se mouvoir d'un mouvement contraire à celui de la volonté. Il s'ensuit que rien n'empêche que la volonté soit quelquefois mue par eux ».

La volonté peut être mue par l'appétit sensible, en ce sens que l'appétit sensible se portant sur son objet propre, dispose l'homme à juger bon pour lui, d'un jugement pratique, et à proposer à la volonté comme son bien, ce qui ne serait pas jugé tel, hors de cette influence de l'appétit sensible. — Mue par l'intelligence et par l'appétit sensible, au sens que nous

venons de dire, la volonté peut-elle aussi, et en quel sens, être mue par elle-même. C'est ce que nous devons maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si la volonté se meut elle-même?

Ici encore, notons soigneusement cet article; car il va établir un point de doctrine essentiel dans la question de l'acte libre. — Trois objections veulent prouver que « la volonté ne se meut pas elle-même ». — La première arguë de ce que « tout ce qui meut, en tant que tel, est en acte; ce qui est mû, au contraire, est en puissance; car *le mouvement est l'acte de ce qui est en puissance en tant que tel* (Aristote, *Physiques*, liv. III, ch. 1, n. 6; de S. Th., leç. 2). Or, il n'est pas possible qu'une même chose soit en puissance et en acte par rapport au même objet. Donc il n'est rien qui se meuve lui-même. Et, par suite, la volonté ne se meut pas elle-même ». — La seconde objection dit que « le mobile est mû quand le moteur est présent. Or, la volonté est toujours présente à elle-même. Si donc elle se mouvait elle-même, il s'ensuit qu'elle serait toujours en acte; ce qui est manifestement faux ». — La troisième objection rappelle que « la volonté est mue par l'intelligence, ainsi qu'il a été dit (à l'article premier). Si donc la volonté se meut elle-même, il s'ensuit que le même sujet sera mû par deux moteurs immédiats; ce qui ne semble pas possible. Donc la volonté ne se meut pas elle-même ».

L'argument *sed contra* porte sur le fait même de la liberté et en montre la connexion avec la question actuelle. « La volonté, dit-il, est maîtresse de son acte; il lui appartient de vouloir et de ne vouloir pas; ce qui ne serait pas, s'il n'était pas en son pouvoir de se mouvoir elle-même à vouloir. Donc la volonté se meut elle-même ».

Au corps de l'article, saint Thomas se réfère encore à la doctrine de l'article premier. « Ainsi qu'il a été dit, rappelle le saint Docteur, il appartient à la volonté de mouvoir les autres puis-

sances en raison de la fin qui est l'objet de la volonté. Or, nous l'avons dit aussi (à la question 8, art. 2), la fin, dans l'ordre des choses de la faculté appétitive, joue le même rôle que le principe dans les choses de l'intelligence. D'autre part, il est manifeste que l'intelligence, par cela qu'elle connaît le principe, s'amène elle-même de la puissance à l'acte par rapport à la connaissance des conclusions » : elle ignorait d'abord les conclusions; elle s'est elle-même amenée de la puissance à l'acte; « et c'est ainsi que l'intelligence se meut elle-même. Pareillement pour la volonté : de ce qu'elle veut la fin, elle se meut à vouloir les choses ordonnées à la fin ». Voilà donc comment la volonté se meut elle-même, ou s'amène à vouloir ce qu'auparavant elle ne voulait pas d'une volonté actuelle. Elle voulait quelque chose d'une façon actuelle : c'était la fin; et parce que la fin est la raison de vouloir les moyens qui lui sont ordonnés, la volonté trouve dans cette volition de la fin, le principe même qui lui permet de se déterminer à vouloir les moyens ordonnés à cette fin.

L'*ad primum* répond que « ce n'est pas sous le même rapport que la volonté est mue et se meut; il ne s'ensuivra donc pas qu'une même chose soit simultanément en puissance et en acte. La volonté est en acte par rapport à la fin; ce qui lui permet de s'amener elle-même de la puissance à l'acte, par rapport aux moyens, en telle sorte qu'elle les veuille d'un façon actuelle », alors qu'auparavant elle ne les voulait qu'en puissance. Je n'avais pas, il n'y a qu'un instant, de volonté actuelle par rapport au fait de lire telle page de l'Évangile; mais j'avais cependant la volonté expresse de faire une lecture qui me réconforte. De cette volonté expresse est venue l'autre volonté, d'abord potentielle, qui me fait maintenant ouvrir l'Évangile et me plonger dans sa lecture. En puissance sous un certain rapport, mais en acte sous un autre, la volonté, selon qu'elle est en acte, s'amène elle-même, de l'état potentiel où elle était, à un nouvel état actuel.

L'*ad secundum* dit que « la puissance ou la faculté même de la volonté est toujours présente, d'une façon actuelle, à elle-même; mais l'acte de la volonté par lequel elle se porte actuellement vers la fin n'est pas toujours en elle. Puis donc que c'est par cet acte qu'elle se meut elle-même, il s'ensuit qu'il

n'est pas nécessaire qu'elle se meuve toujours » et continuellement « elle-même ».

L'*ad tertium* fait observer que « ce n'est pas de la même manière que la volonté est mue par l'intelligence et qu'elle est mue par elle-même. Elle est mue par l'intelligence en raison de l'objet » qui termine ou informe son acte, et qui lui est présenté, en effet, par l'intelligence : elle ne peut vouloir que ce que l'intelligence lui présente. « Mais elle est mue par elle-même quant au fait même de produire son acte » ou d'être appliquée à agir, « en raison de la fin » qu'elle veut et qui la constitue, en la mouvant par mode de fin, principe actif ou moteur de tout ce qui doit servir à réaliser cette fin.

Ainsi donc, s'il s'agit des principes intérieurs qui sont dans l'homme et qui peuvent influer sur l'acte de la volonté, nous trouvons qu'ils sont au nombre de trois : l'intelligence, l'appétit sensible, et la volonté elle-même. L'intelligence et l'appétit sensible agissent sur la volonté, non pas directement et par mode de principe actif qui la ferait vouloir; mais indirectement et par rapport à l'objet qui peut ou doit terminer son acte de vouloir : car il est impossible que la volonté fasse acte de vouloir sans que son vouloir porte sur quelque chose; et précisément, c'est l'intelligence qui présente à la volonté le quelque chose sur lequel porte son acte de vouloir : or, la manière dont l'intelligence présentera ce quelque chose peut dépendre des dispositions où l'homme peut se trouver en raison des passions de l'appétit sensitif; il s'ensuit qu'en raison de ce sur quoi porte ou peut porter son acte de vouloir, la volonté dépend essentiellement de l'intelligence et accidentellement de l'appétit sensitif. Quant à l'acte même de vouloir et au fait de produire cet acte alors qu'auparavant elle ne le produisait pas, c'est d'elle-même que dépend la volonté. Elle se meut elle-même, et d'une motion directe, d'une motion qui la fait agir alors qu'auparavant elle n'agissait pas, quant au fait de vouloir ce qui est ordonné à telle fin supposée actuellement voulue par elle. — Après avoir considéré les principes intérieurs du mouvement ou de l'acte de la volonté, il nous faut maintenant considérer

la question du principe extérieur. Elle va faire l'objet des trois articles qui suivent : d'abord, s'il est un principe extérieur auquel il faille recourir pour expliquer l'acte de la volonté; et ensuite, quel est ce principe extérieur (art. 5, 6). — S'il est un principe extérieur; c'est l'objet de l'article suivant.

Article IV.

Si la volonté est mue par quelque principe extérieur?

Trois objections veulent prouver que « la volonté n'est pas mue par quelque chose d'extérieur ». — La première arguë de ce que « le mouvement de la volonté est volontaire. Or, il est de l'essence du volontaire, qu'il provienne d'un principe intrinsèque, comme c'est aussi de l'essence du mouvement naturel. Donc le mouvement de la volonté ne vient pas de quelque chose d'extrinsèque ». — La seconde objection rappelle que « la volonté ne peut pas être violentée, ainsi qu'il a été montré plus haut (q. 6, art. 4). Or, *le violent est ce dont le principe est extrinsèque*. Donc la volonté ne peut pas être mue par quelque chose d'extérieur ». — La troisième objection fait remarquer que « ce qui peut être suffisamment mû par un moteur n'a pas besoin d'être mû par un autre. Or, la volonté se meut suffisamment elle-même. Donc elle n'est pas mue par quelque chose d'extérieur ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce que « la volonté est mue par l'objet, ainsi qu'il a été dit (art. 1). Or, l'objet de la volonté peut être quelque chose d'extérieur qui se présente aux sens. Donc la volonté peut être mue par quelque chose d'extérieur ».

Au corps de l'article, saint Thomas prend acte, d'abord, de ce que vient de rappeler l'argument *sed contra*. — « A parler de la volonté selon qu'elle est mue par l'objet, il est manifeste, déclare le saint Docteur, que la volonté peut être mue par quelque chose d'extérieur. — Mais », ce n'est pas seulement en ce sens, que nous devons requérir quelque chose d'extérieur pour mouvoir la volonté; « même s'il s'agit de la motion qui

porte sur l'application à l'acte, il est nécessaire de dire que la volonté est mue par un principe extérieur. Tout ce qui, en effet, tantôt agit d'une façon actuelle et tantôt n'est qu'en puissance d'agir a besoin d'un moteur qui le meuve » : il passe, en effet, de la puissance à l'acte; et rien ne passe de la puissance à l'acte que par l'action d'un être déjà en acte, ce qui constitue la raison même de moteur. « Or, il est manifeste que » parfois « la volonté commence de vouloir une chose, alors qu'auparavant elle ne la voulait pas. Il est donc nécessaire qu'elle soit mue par quelque chose à vouloir. Et, sans doute, nous l'avons dit (article précédent), elle se meut elle-même, en tant que voulant la fin elle s'amène à vouloir ce qui est ordonné à cette fin. Mais elle ne peut faire cela que par l'entremise du conseil. Lorsque, en effet, quelqu'un veut recouvrer la santé, il commence à penser au mode dont il pourra y arriver, et, pensant à cela, il se dit que le médecin lui sera utile, en raison de quoi il se résout à appeler le médecin. Mais, parce qu'il n'a pas toujours été dans l'acte de vouloir recouvrer la santé, il faut qu'il ait commencé de vouloir cela sous la motion d'un quelque chose qui l'a fait vouloir. Que si on suppose encore que c'est la volonté elle-même qui s'est déterminée à vouloir cela, il faudra qu'elle l'ait fait en vertu d'un autre conseil précédé par un acte de vouloir. D'autre part, il n'est pas possible de procéder ainsi à l'infini », sans quoi nous n'aboutirions jamais à un acte réel. « Par conséquent, il est nécessaire que la volonté passe à son premier acte de vouloir sous l'impulsion de quelque moteur extrinsèque, comme le conclut Aristote dans un des chapitres de la *Morale à Eudème* » (liv. VII, ch. XIV, n. 20 et suiv.) [On nie que cette Morale à Eudème soit d'Aristote lui-même; mais on peut dire que le point de doctrine visé ici est tout à fait en harmonie avec les principes du maître.]

Il s'agit, on le voit, d'expliquer le premier acte de la volonté, celui où elle ne se meut pas elle-même, mais où elle est mue seulement. Ce premier acte existe indubitablement, quand la volonté veut, pour la première fois, le bien en général; il existe aussi toutes les fois qu'elle se surprend vouloir une chose à laquelle on n'avait jamais pensé; et, plus encore, s'il lui arrive

de vouloir subitement le contraire de ce qu'elle avait voulu jusque-là. Faut-il en dire autant de chaque *recommencement* de vie consciente, si l'on peut ainsi s'exprimer, qui se fait chaque fois que l'homme se réveille d'un état de sommeil? Il le semble bien, si nous admettons que l'intelligence ne peut jamais produire son acte d'entendre, à moins qu'elle ne soit appliquée à cet acte par la volonté. Il est très vrai qu'indépendamment de l'intelligence et de la volonté, la partie sensible de l'homme peut être affectée et mise en acte par l'action des agents physiques extérieurs qui composent l'ensemble des forces ou des agents cosmiques. Mais cette partie sensible mise en acte ne peut pas elle-même directement actionner la partie supérieure de l'âme. Son influence directe s'arrête à l'imagination, à l'estimative, à la mémoire, à l'appétit sensible. La volonté ne peut être atteinte, même par l'action qui est celle de l'objet, qu'autant que l'intelligence intervient. D'autre part, l'intelligence, si elle est toujours, en ce qui est de l'intellect agent, prête à agir sur les images venues des sens pour en abstraire l'universel qui s'imprime aussitôt dans l'intellect possible, l'intellect possible, même ainsi actué par son espèce impresse, ne peut produire l'acte formel d'entendre que s'il est appliqué à son acte par la volonté. Nous voilà donc en présence de deux facultés, dont l'une, la volonté, ne peut agir, même en ce qui est de la spécification de son acte, que si l'autre, l'intelligence, lui présente son objet; et cette autre ne peut agir à l'effet de percevoir un objet quelconque, que si la volonté l'applique, en effet, à agir De toute nécessité, il faudra qu'un agent supérieur intervienne et donne, si l'on peut ainsi s'exprimer, le premier branle à notre activité psychique en suspens. Et il faudra qu'il intervienne tout ensemble du côté de l'intelligence et du côté de la volonté : du côté de l'intelligence, lui faisant produire un premier acte de perception, ne serait-ce que la perception du bien en général, afin que l'acte de la volonté puisse se terminer à quelque chose; et du côté de la volonté, pour qu'elle soit, une première fois, appliquée à vouloir, au moins à vouloir le bien en général, d'où elle pourra ensuite s'appliquer elle-même et appliquer toutes les autres puissances

aux multiples actes qui constitueront notre vie psychique consciente. L'on voit même par là, que l'action de l'agent extérieur, si elle doit tomber tout ensemble sur l'intelligence et la volonté, doit tomber d'abord sur l'intelligence, en entendant cela d'une priorité de nature, puisque l'acte de la volonté ne se peut concevoir sans un objet qui le termine; et c'est en ce sens que saint Thomas, dans la Première Partie de la Somme (q. 82, art. 4), disait que le commencement du mouvement psychique était dans l'acte de l'intelligence.

L'*ad primum* accorde qu' « il est de l'essence du volontaire, que son principe soit intérieur; mais il n'est nullement nécessaire que ce principe intrinsèque ait raison de premier principe non mû par un autre. Nous dirons donc que le mouvement volontaire, s'il a son principe prochain intrinsèque, a aussi un premier principe qui est extrinsèque; comme, du reste, il y a aussi un premier principe extrinsèque du mouvement naturel, et c'est le principe qui meut la nature ».

L'*ad secundum* fait observer qu' « il ne suffit pas, pour qu'on ait un mouvement violent, que le principe du mouvement soit extrinsèque; il faut aussi que le sujet qui est violenté ne coopère en rien à ce mouvement; ce qui n'est pas, lorsque la volonté est mue par un principe extérieur : elle-même, en effet, veut, bien qu'elle soit mue par un autre. Ce mouvement ne serait un mouvement violent, que s'il était contraire au mouvement de la volonté; et cela ne peut pas être, car il s'ensuivrait que la même volonté, par rapport à la même chose, aurait l'acte de vouloir et ne l'aurait pas »; chose qui implique contradiction.

L'*ad tertium* dit que « la volonté, pour certaines choses, suffit à se mouvoir, dans son ordre, c'est-à-dire à titre de cause prochaine; mais elle ne peut pas se mouvoir elle-même quant à tout, ainsi qu'il a été montré » : s'il s'agit du passage pur et simple de la puissance à l'acte, il faut, pour l'expliquer, un autre être qui soit lui-même en acte; de plus, même quand elle se meut elle-même, elle ne se meut jamais que *dans son ordre*, ainsi que nous venons de le dire; ce qui signifie, et l'explication, nous l'avons vu, est de saint Thomas lui-même, *à titre d'agent second ou de cause prochaine*, qui suppose toujours,

même par rapport à cette motion où elle se meut, l'action de la cause première [cf. 1 p., q. 105, art. 5]. « D'où il suit que la volonté », alors même qu'elle suffit à se mouvoir dans les cas déterminés, « a besoin d'être mue par un autre comme par un premier moteur ».

Ce premier moteur, dont saint Thomas vient de nous montrer, d'une manière si précise, l'absolue nécessité, quel sera-t-il? Devons-nous le chercher dans l'ordre des agents physiques? Y a-t-il, dans le monde des corps, à le prendre même dans sa totalité et dans la complexité des multiples agents cosmiques qui s'y trouvent, une cause, un agent, une force qui puisse influer sur la volonté et la mouvoir à agir. D'un mot, et pour garder la formule classique du langage de l'École au temps de saint Thomas, devons-nous dire que « la volonté est mue par le corps céleste », dont on sait qu'il était, pour les anciens, à un titre particulièrement transcendant, la partie la plus excellente du monde des corps? — C'est ce que nous devons maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article suivant.

Article V.

Si la volonté est mue par le corps céleste?

Nous avions trouvé un article analogue dans la Première Partie de la Somme, q. 115, article 4. Dans la Première Partie, l'article étant posé en raison du gouvernement divin; il l'est, ici, en raison de la volonté et de son acte.

Trois objections veulent prouver que « la volonté humaine est mue par le corps céleste », c'est-à-dire par quelque agent du monde physique. — La première arguë dans le sens de la cosmologie aristotélicienne. « Tous les mouvements variés et multiformes », qui apparaissent dans le monde des corps, « se ramènent, comme à leur cause, au mouvement uniforme qui est le mouvement du » premier « ciel, ainsi qu'il est prouvé au huitième livre des *Physiques* (ch. IX, n. 2; de S. Th., leç. 19). Or, les mouvements » ou actes « humains sont variés et mul-

tiformes, commençant alors qu'auparavant ils n'étaient pas. Donc ils doivent se ramener, comme à leur cause, au mouvement du ciel qui est uniforme par nature ». Ce même argument, présenté sous une autre forme, est le grand argument des déterministes contemporains. Ils en appellent, eux aussi, à l'uniformité ou à l'immutabilité des lois de la nature et à ce qu'ils appellent la conservation de l'énergie dans le monde physique, dont nous sommes partie intégrante, pour conclure à la subordination absolue de nos actes, même psychiques et moraux, par rapport à l'ensemble des agents cosmiques. — La seconde objection dit que « d'après saint Augustin, au troisième livre *de la Trinité* (ch. IV), *les corps inférieurs sont mus par les corps supérieurs*. Or, les mouvements du corps humain qui sont causés par la volonté ne pourraient pas être ramenés au mouvement du ciel comme à leur cause, si la volonté elle-même n'était mue par le ciel. Donc le ciel meut la volonté humaine ». Cette objection, on le voit, est le complément de la première. — La troisième objection en appelle à ce que « par l'observation des corps célestes, les astrologues annoncent à l'avance certaines choses qui se vérifient, au sujet des actes humains futurs, dont la volonté est la cause. Or, il n'en serait pas ainsi si les corps célestes ne pouvaient pas mouvoir la volonté de l'homme. Il est donc vrai que la volonté humaine est mue par le corps céleste ».

L'argument *sed contra* apporte l'autorité de « saint Jean Damascène », qui « dit, au second livre (*de la Foi Orthodoxe*, ch. VII), que *les corps célestes ne sont pas les causes de nos actes*. Or, ils le seraient, si la volonté, qui est le principe des actes humains, était mue par les corps célestes. Donc la volonté n'est pas mue par les corps célestes ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « s'il s'agit du mode dont la volonté est mue par l'objet extérieur, il est manifeste que la volonté peut être mue par les corps célestes, en ce sens que les corps extérieurs, qui, présentés par les sens, meuvent la volonté, et aussi les organes des facultés sensibles demeurent soumis aux mouvements des corps célestes [cf. I p., q. 115, art. 4]. — Mais s'il s'agit du mode dont la volonté est

mue, en ce qui est de l'application à l'acte, par un agent extérieur », motion que nous avons dit être nécessaire, au sens expliqué dans l'article précédent, « il en est qui ont affirmé encore que les corps célestes pouvaient agir directement sur la volonté humaine »; c'est exactement ce que disent, en l'entendant de l'universalité des agents cosmiques, tous les déterministes matérialistes contemporains. — Saint Thomas se hâte de déclarer que « c'est là chose impossible. *La volonté, en effet* », prouve le saint Docteur, « ainsi qu'il est dit au troisième livre *de l'Ame* (ch. IX, n. 3; de S. Th., leç. 14), *est dans la raison*. Or, la raison est une puissance de l'âme qui n'est pas liée à un organe corporel. Il s'ensuit que la volonté doit être une puissance complètement immatérielle et incorporelle. D'autre part, il est manifeste qu'aucun corps ne peut agir sur une chose incorporelle; c'est plutôt le contraire qui a lieu, pour ce motif que les choses incorporelles sont d'une vertu plus formelle et plus universelle que n'importe quelle chose corporelle » : elles ne sont pas, en effet, limitées dans leur être par la matière, comme le sont toutes les choses corporelles. « Il est donc impossible que le corps céleste », ou tout agent physique, pour si subtil et si puissant qu'on le suppose, « agisse directement sur l'intelligence ou la volonté. — C'est pour cela qu'Aristote, au livre *de l'Ame* (liv. III, ch III, n. 1; de S. Th., leç. 4), attribue l'opinion de ceux qui disaient que *la volonté est dans lès hommes, ce que l'amène au jour le Père des Dieux et des hommes* (savoir Jupiter, qui désignait pour eux l'universalité des corps célestes), à ceux qui affirmaient que l'intelligence ne différait pas du sens. Toutes les puissances de la partie sensible, en effet, étant des actes d'organes corporels, elles peuvent être mues accidentellement par les corps célestes, à l'occasion du mouvement des parties du corps dont elles sont l'acte. — Toutefois, et parce qu'il a été dit (à l'article 2) que l'appétit intellectuel », ou la volonté, « est mû d'une certaine manière par l'appétit sensible », il s'ensuit qu' « indirectement, les mouvements des corps célestes peuvent se répercuter sur la volonté, selon qu'il arrive que la volonté est mue par les passions de l'appétit sensible » [cf. I p., q. 115, art. 4].

L'*ad primum* accorde que « les mouvements multiformes de la volonté humaine se ramènent à une cause uniforme, mais qui est supérieure à notre intelligence et à notre volonté. Or, ceci ne peut pas se dire d'un être corporel; il faut que ce soit une substance supérieure immatérielle. Il ne s'ensuit donc pas que les mouvements de notre volonté doivent se ramener au corps céleste comme à leur cause ». Notre intelligence et notre volonté étant d'un ordre transcendant à l'ordre physique, la première cause de leurs actes doit être aussi d'un ordre qui dépasse cet ordre physique. Et, par là, nous répondons à la difficulté des déterministes matérialistes contemporains. Ils ne prennent pas garde, ou ils ne veulent pas reconnaître que l'action *spirituelle* est d'un autre ordre que l'action *corporelle* comprise dans la *somme des seules actions corporelles*.

L'*ad secundum* explique que « les mouvements corporels humains se ramènent au mouvement du corps céleste » ou de l'ensemble des forces cosmiques, « comme à leur cause », à un triple titre : d'abord, « en tant que la disposition des organes qui les rend aptes au mouvement, est, d'une certaine manière, l'effet » de ces forces cosmiques ou « du corps céleste; ensuite, parce que l'appétit sensible est soumis à l'action des corps célestes; enfin, parce que les corps extérieurs, dans leurs mouvements, dépendent du mouvement des corps célestes, et à leur occasion la volonté se prend à vouloir ou à ne pas vouloir, comme, par exemple, à l'approche du froid, on commence à vouloir faire du feu. — Mais, remarque saint Thomas, cette motion de la volonté se tire du côté de l'objet présenté du dehors; et non du côté de l'impulsion intérieure ».

L'*ad tertium* rappelle que « l'appétit sensible, ainsi qu'il a été dit (au corps de l'article), est l'acte d'un organe corporel. Il se pourra donc que, sous l'action des corps célestes, d'aucuns, parmi les hommes soient enclins à la colère, ou à la concupiscence, ou à toute autre passion de ce genre; comme il arrive qu'ils le soient en vertu de leur complexion naturelle. Or, la plupart des hommes obéissent à leurs passions, auxquelles seuls, les sages résistent. Et c'est pour cela que dans la plupart des cas se vérifient le pronostic, relatif aux actes hu-

mains, et fondés sur la considération des corps célestes ». Nous ferons remarquer à nouveau (cf. I p., q. 115, art. 4, ad 3um), combien large est cette explication de saint Thomas et quelle part elle fait au caractère scientifique des observations du monde de la nature, tout en réservant, comme nous le verrons plus tard (2a-2ae, q. 95, art. 5), le caractère superstitieux et démoniaque d'une certaine divination astrologique. C'est qu'en effet, et le saint Docteur se hâte de l'ajouter, apportant le témoignage de Ptolémée lui-même (*les Centiloques*, pr. v), « *l'homme sage commande aux astres*, en ce sens que résistant à ses passions, il empêche, par sa volonté libre et nullement soumise au mouvement des corps célestes, les effets de ces sortes de corps. On peut dire aussi, comme le fait saint Augustin au second livre du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. XVII), qu'*il faut reconnaître que si des choses vraies sont dites par les astrologues, c'est par la vertu d'une inspiration occulte que l'esprit de l'homme reçoit sans s'en douter; chose qui étant ordonnée à tromper les hommes est l'œuvre des esprits séducteurs* ».

La volonté humaine peut se mouvoir elle-même à certains actes, comme il lui appartient aussi de mouvoir toutes les autres puissances qui sont dans l'homme, à leurs actes respectifs, en ce qui est de l'application à l'acte, ou de la motion stricte et proprement dite. Mais ni pour l'universalité de ses actes, ni pour les actes où elle-même a la raison de principe moteur, la volonté ne peut se suffire sous cette raison de principe moteur. Il lui faut, de toute nécessité, être mue elle-même par un principe extérieur, supérieur à elle, qui aura, dans chacun de ses actes, la raison de premier principe moteur, et même pour quelques-uns de ces actes, la raison de principe moteur unique. Ce principe extérieur, supérieur à la volonté, ne peut être aucun agent corporel, de quelque nature qu'on le suppose et de quelque nom qu'on l'appelle. — Quel sera-t-il donc? Devons-nous reconnaître qu'il est nécessaire, pour trouver ce principe, de remonter directement jusqu'à Dieu?

C'est ce que nous allons examiner à l'article suivant.

Article VI.

Si la volonté est mue par Dieu seul comme par un principe extérieur?

Trois objections veulent prouver que « la volonté n'est pas mue par Dieu seul comme par un principe extérieur ». — La première arguë de ce que « l'inférieur est naturellement mû par le supérieur; c'est ainsi que les corps inférieurs sont mus par les corps célestes. Or, la volonté humaine a des êtres qui lui sont supérieurs, bien qu'au-dessous de Dieu; ce sont les anges. Donc la volonté humaine peut être mue, comme par un principe extérieur, même par l'ange ». — La seconde objection remarque que « l'acte de la volonté suit l'acte de l'intelligence. Or, l'intelligence humaine est amenée à son acte, non seulement par Dieu, mais aussi par l'ange, quand celui-ci l'illumine, ainsi que le dit saint Denys (*Hiérarchie céleste*, ch. IV). Donc, et pour la même raison, la volonté peut aussi être amenée à l'acte par l'ange ». — La troisième objection doit être soigneusement notée; car elle nous vaudra une réponse qui est l'une des plus fameuses de la Somme théologique. L'École thomiste elle-même a été divisée à son sujet. « Dieu, dit l'objection, n'est cause que du bien, selon cette parole de la *Genèse*, ch. I (v. 31) : *Dieu vit toutes les choses qu'il avait faites, et elles étaient excellemment bonnes.* Si donc la volonté de l'homme n'était mue que par Dieu seul, il ne se porterait jamais au mal: et cependant *c'est par la volonté qu'on vit comme il convient ou que l'on pèche*, ainsi que le dit saint Augustin » (au livre premier des *Rétractations*, ch. IX).

L'argument *sed contra* en appelle au mot formel de « l'apôtre » saint Paul, qui « dit dans son Épitre *aux Philippiens*, ch. II (v. 13) : *c'est Dieu qui opère en nous le vouloir et l'agir* ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par rappeler que « le mouvement de la volonté vient du dedans, comme aussi le mouvement naturel. Or, si une chose naturelle peut être mue même par quelque être qui n'a pas causé la nature de cette chose, il ne se peut pas que le mouvement naturel de cette chose

soit causé par ce qui n'est pas d'une certaine manière cause de sa nature. C'est ainsi que la pierre peut être mue en haut par l'homme qui n'a point causé la nature de la pierre; mais ce mouvement n'est pas un mouvement naturel pour la pierre : son mouvement naturel n'est causé que par cela même qui cause sa nature »; et la raison en est toute simple, puisque la nature se définit : le principe du mouvement en l'être mû; il n'y a donc à pouvoir donner le mouvement naturel, que ce qui cause la nature, principe de ce mouvement. « De là vient qu'il est dit, au huitième livre des *Physiques* (ch. IV, n. 7; de S. Th., leç. 8) que l'être qui les produit, meut du mouvement local qui leur convient, les corps lourds et légers » : il leur donne la nature même qui fait qu'ils se meuvent du mouvement qui est le leur [cf. I p., q. 66, art. 1, 2]. « De même, pour l'homme, en qui se trouve la volonté : il se pourra qu'il soit mû par un être qui n'est point cause de sa volonté », c'est-à-dire qui ne met pas en lui le principe intrinsèque de son acte de vouloir; « mais que le mouvement volontaire de l'homme soit par un principe extrinsèque qui ne cause pas sa volonté, c'est tout à fait impossible » : causer, en effet, un mouvement volontaire dans l'homme, c'est mettre en lui la volonté ou le principe intrinsèque de ce mouvement.

« Or, à pouvoir causer ainsi la volonté dans l'homme, il n'y a », parmi tous les êtres extérieurs à l'homme, « que Dieu seul. — On peut le montrer d'une double manière. — D'abord, par cela même que la volonté est une puissance de l'âme raisonnable, laquelle âme raisonnable est causée par Dieu seul par voie de création, ainsi qu'il a été dit dans la Première Partie (q. 90, art. 2, 3). — En second lieu, parce que la volonté est ordonnée au bien universel »; la volonté se définit : une faculté appétitive en puissance au bien universel. « Il s'ensuit que rien autre ne peut être cause de la volonté, si ce n'est Dieu Lui-même qui est le Bien universel. Tout autre bien, en effet, se dit par participation et n'est qu'un bien particulier; or la cause particulière ne donne pas une inclination universelle; et de là vient, que la matière première elle-même, parce qu'elle est en puissance à toutes les formes, ne peut point être causée par un agent particulier »,

mais seulement par l'agent universel qui est Dieu. Il est de l'essence d'une inclination, soit potentielle, soit actuelle, d'être ordonnée à une certaine fin. Or, la fin répond au principe. Un principe particulier ne peut pas avoir pour fin propre et correspondante, la fin universelle; sa fin propre est nécessairement une fin déterminée, celle-là même qui correspond à sa sphère d'action : c'est ainsi que dans une armée, le bien de l'armée dans son ensemble est la fin propre du général, tandis que le colonel a comme fin propre le bien de sa colonne. Il suit de là qu'une inclination ordonnée au bien en général ne peut avoir pour cause que le principe dont le bien général est la fin propre. Et parce qu'il n'est aucun être créé, dont le bien général soit la fin propre, il s'ensuit manifestement qu'aucun être créé ne peut être cause de cette inclination. Ceci demeure exclusivement et absolument le propre de Dieu. Aussi bien, la volonté elle-même, qui, cependant, nous l'avons dit à l'article 4, peut causer en elle un certain acte de vouloir ou l'inclination à un certain bien, ne peut causer cet acte ou cette inclination qu'en vertu de l'inclination au bien en général qu'elle n'a pas causée elle-même, mais qui lui vient de la première cause universelle.

Par où l'on voit que la première cause de l'acte de vouloir, celle d'où vient cet acte, comme de sa cause unique, quand il ne vient pas de la volonté elle-même, et toujours comme de sa cause première, même quand il vient aussi de la volonté, c'est Dieu et Dieu seul. [Cf. 1 p., q. 105, art. 4, 5; q. 106, art. 2; q. 111, art. 2].

L'*ad primum* fait remarquer que « l'ange n'est pas au-dessus de l'homme, en telle sorte qu'il soit cause de sa volonté, comme les corps célestes sont la cause des formes naturelles que suivent les mouvements naturels des corps naturels » [Cf. 1 p., q. 115, art. 1. 2].

L'*ad secundum* répond que « l'intelligence de l'homme est mue par l'ange, du côté de l'objet que lui présente à connaître la vertu de la lumière angélique [Cf. 1 p., q. 111, art. 1]. Et, de cette façon », c'est-à-dire du côté de l'objet, « la volonté peut être mue, elle aussi, par les créatures extérieures, ainsi qu'il a été dit » (art. 4).

L'*ad tertium* est formulé comme il suit par le saint Docteur. « Dieu meut la volonté de l'homme, comme moteur universel, à l'objet universel de la volonté, qui est le bien », sous sa raison commune de bien. « Et sans cette motion universelle, l'homme ne peut pas vouloir quelque chose. Mais l'homme, par la raison, se détermine à vouloir ceci ou cela, qui est vraiment un bien ou un bien apparent. — Mais cependant quelquefois Dieu meut, d'une façon spéciale, certains hommes à vouloir déterminément telle chose, qui est un bien, comme il arrive pour ceux qu'Il meut par sa grâce, ainsi que nous le dirons plus loin » (q. 109, art. 2).

Telle est, dans sa teneur littérale, cette fameuse réponse qui a suscité tant de controverses parmi les interprètes de saint Thomas, et qui, nous l'avons déjà fait remarquer, divise ses disciples même les plus fidèles.

Une première manière d'entendre le texte du saint Docteur, consiste à dire que Dieu meut la volonté au bien en général; la volonté se meut ensuite elle-même à tel ou tel bien particulier, sans qu'il soit besoin, pour qu'elle se meuve ainsi elle-même, de rien autre, en fait de motion l'appliquant à l'acte, qui se distingue de la motion au bien en général et s'y surajoute : Dieu ne meut la volonté que d'une motion générale; Il ne la meut pas, ordinairement, d'une motion spéciale, lui faisant vouloir, déterminément, tel bien particulier : Il ne lui fait vouloir que le bien en général; puis, elle-même et elle seule, en vertu cependant de la motion au bien en général, se détermine ou se meut à vouloir tel ou tel bien particulier .— Les auteurs qui interprètent ainsi la réponse de saint Thomas, requièrent, il est vrai, pour la volonté, quand elle se détermine elle-même à choisir tel vrai bien particulier, une certaine action spéciale de la Providence de Dieu, dirigeant et assistant la volonté dans son choix; mais ils disent qu'il n'est pas requis d'action directe de Dieu sur la volonté, par mode de motion ou d'application à l'acte, en dehors de l'action ou de la motion par laquelle Dieu applique la volonté à vouloir le bien en général : ce qui n'est pas soustraire, pensent-ils, l'acte spécial de la volonté se déterminant elle-même, à l'action souveraine de Dieu premier

moteur, puisque la volonté ne se meut qu'en vertu de la motion au bien en général, qui lui vient de Dieu.

Et ces auteurs veulent expliquer, par là, la différence entre la grâce suffisante et la grâce efficace. La motion au bien en général, en effet, jointe à l'action directive de la Providence de Dieu, porte, de soi, la volonté à choisir le vrai bien : si la volonté choisit, de fait, ce vrai bien, c'est qu'elle ne sera pas soustraite à cette motion directive; et la grâce, en fait, sera efficace. Si, au contraire, la volonté ne choisit pas le vrai bien, c'est qu'elle se sera soustraite et qu'elle aura manqué à la motion directive; d'où il suivra que la grâce, qui était, de soi, efficace, sera devenue, accidentellement, suffisante seulement.

Cette explication a été soutenue dernièrement, avec beaucoup de talent, par le P. Guillermin, mort professeur de Théologie à l'Institut catholique de Toulouse [Cf. *Revue Thomiste*, nov. 1901, mars et septembre 1902, janvier et mars 1903]. — La fin du texte de saint Thomas, où il semble lui-même dire que Dieu ne meut pas toujours, par sa grâce, à vouloir déterminément le vrai bien particulier, mais que cette motion spéciale se produit « quelquefois » seulement, *interdum*, est invoquée comme preuve décisive en faveur de cette première explication.

D'autres, cependant, et c'est le plus grand nombre dans l'École thomiste, disent que tel n'est pas ici le sentiment du saint Docteur. — Partout, en effet, et toujours, saint Thomas enseigne que toute action de la créature doit être ramenée à Dieu comme à sa première cause. Or, quand la volonté, constituée en acte par la motion au bien en général *se meut elle-même* à vouloir tel ou tel bien particulier, il y a là une *nouvelle action*, distincte spécifiquement de l'action par laquelle la volonté veut le bien en général : dans la première, en effet, la volonté était mue seulement; dans la seconde, *elle est mue et elle meut* tout ensemble. Il faut donc que cette nouvelle action soit ramenée à Dieu comme à sa première cause. Et il ne suffit pas de dire qu'elle s'y ramène en raison de la première motion qui fait que la seconde motion est possible; car, précisément, la première motion, en tant que telle, ne fait pas que la nouvelle motion *soit;* elle fait seulement, ou elle faisait, qu'elle *soit possible* : elle ne

contenait pas la seconde motion dans son être déterminé et actuel; elle ne la contenait que d'une façon virtuelle. On ne peut pas dire, non plus, que la nouvelle action se ramène à Dieu, selon son être déterminé et actuel, en raison de la Providence directive, invoquée pour expliquer le choix de la volonté quand il se termine à un vrai bien particulier; car cette action directive porte plutôt *du côté de l'intelligence qui éclaire l'objet*, et non pas *du côté de la volonté elle-même selon qu'elle est appliquée à l'acte*. Il demeure donc qu'il y aura quelque chose, *du côté de l'application à l'acte*, qui sera, sous sa raison formelle spécifique, en tant qu'il s'agit de la détermination à tel acte en tant que tel, ou à tel acte de préférence à tel autre qui pouvait aussi bien procéder de la volonté en vertu de la motion au bien général, — causé par la volonté seule. *Que la volonté se meuve, en fait, à tel bien particulier, ou à tel bien particulier plutôt qu'à tel autre*, en vertu de la motion au bien en général, en vertu de laquelle elle pouvait se mouvoir ou ne se mouvoir pas, et se mouvoir soit à l'un soit à l'autre, *cela ne viendra que de la volonté seule;* d'autant que l'action directive portant sur l'objet ne nécessite jamais la volonté déterminément quand il s'agit d'un bien particulier. Et voilà donc ce qu'il y a de plus excellent dans l'homme, c'est-à-dire l'acte essentiel du libre arbitre, ce d'où tout dépend dans la vie morale, qui n'appartient, en fait, qu'à la volonté seule, et ne se ramène en rien, sous sa raison propre et formelle, à Dieu comme à la première cause. Or, c'est là chose absolument inadmissible. Il faut donc, de toute nécessité, que l'acte de la volonté par lequel elle se meut elle-même et qui est un nouvel acte, distinct de l'acte où elle est mue seulement par Dieu, se ramène à Dieu comme à sa première cause, en ce sens qu'au moment où la volonté se meut et se détermine, Dieu d'abord (d'une priorité de nature) la meut aussi et la détermine, toutes les fois qu'il s'agit d'un acte bon. Cette motion de Dieu est une motion nouvelle, distincte de la première motion qui n'était que la motion au bien en général; c'est une motion ou une prémotion qui détermine et prédétermine le choix de la volonté. En même temps que la volonté se détermine et choisit, Dieu prédétermine et préchoisit. Il meut la volonté à se mouvoir

déterminément. Et c'est en cela, nous le dirons plus tard (q. 109 et suiv.) que consiste la grâce efficace; savoir, que Dieu meut la volonté à se mouvoir déterminément. On aura, au contraire, la grâce suffisante, quand, étant donnée la motion au bien en général, et aussi les directions, les préceptes, les prohibitions, les menaces, les promesses et autres choses semblables, la volonté a tout ce qu'il faut pour se mouvoir comme elle le doit, sans que pourtant elle se meuve en fait. — Mais ceci est une tout autre question et nous n'avons pas à y appuyer pour le moment. Il nous suffit d'avoir rappelé que dans la doctrine de saint Thomas, le choix ou la détermination de la volonté, quand elle se meut à vouloir tel vrai bien particulier, doit remonter jusqu'à Dieu comme à sa première cause; et cela, sous sa raison formelle d'application déterminée à tel acte déterminé.

Que telle soit la doctrine de saint Thomas partout et toujours, il serait beaucoup trop long de le montrer. Nous nous contentons de renvoyer le lecteur aux passages suivants de la Première Partie, dont nous avons déjà donné le commentaire (q. 19, art. 8; q. 22, art. 2, ad 3; q. 23, art. 3, ad 2um et ad 3um; q. 103. art. 5, ad 2um et ad 3um; art 8; surtout, q. 105, art 5).

Mais alors, que penser du texte que nous avons ici et qui constitue la réponse, dont nous nous occupons en ce moment ? — Dans cette réponse, saint Thomas veut montrer comment et en quoi ou quand la volonté peut avoir une part dans son acte de vouloir, *en telle sorte que si le mal se trouve dans cet acte*, nous n'ayons pas à le faire remonter jusqu'à Dieu. Car c'était là toute l'objection. — Or, pour répondre à cette objection, saint Thomas dit : s'il s'agit de son premier acte de vouloir, l'homme, en effet, n'est mû que par Dieu : il sera donc impossible que cette volition n'ait pas le vrai bien pour objet. — Mais l'homme, quand une fois sa volonté est ainsi mue par Dieu au bien en général, peut, en vertu de cette motion et selon qu'il est ainsi constitué en acte, se mouvoir lui-même, par l'entremise du conseil de sa raison, à vouloir tel ou tel bien particulier; et parce que son conseil peut être erroné ou sa volonté défectueuse dans son choix, à cause de cela, il peut se trouver, du côté où l'homme se meut lui-même, une motion qui se termine à un

bien qui n'est qu'apparent; d'où il suivra qu'une telle motion ou une telle action sera mauvaise.

Saint Thomas, on le voit, n'entend pas exclure que *si l'action ou la motion est bonne*, elle ne soit pas, à un titre nouveau et spécial, de Dieu ; bien au contraire, parce que tout ce qui est bon vient de Dieu, lorsque la volition se terminera à un vrai bien, elle sera de Dieu; et, sans doute, elle sera aussi de la volonté, puisque la volonté se meut elle-même; mais elle sera et de la volonté et de Dieu tout ensemble : la volonté, en effet, se meut elle-même; mais elle est mue aussi par Dieu, en même temps qu'elle se meut : et elle est mue, non pas seulement de la motion première générale, où elle était mue et ne se mouvait pas; elle est mue d'une motion nouvelle, proportionnée à son nouvel acte, dans lequel elle n'est pas mue seulement, mais où elle se meut aussi. Elle est mue par Dieu comme par le premier moteur qui la meut dans son acte même de se mouvoir. Dans la motion dont Il la mouvait au bien en général, Dieu ne la mouvait pas à se mouvoir; Il la mouvait seulement en telle sorte qu'elle pouvait se mouvoir, mais elle pouvait aussi ne pas se mouvoir, par rapport au fait de vouloir ou de ne vouloir pas tel bien déterminé, ou tel bien de préférence à tel autre : si, en fait, elle se meut, cette motion nouvelle, sous sa raison de motion distincte et déterminée, doit nécessairement remonter jusqu'à Dieu comme à sa première cause. Dieu sera le premier choisissant et la volonté choisira sous Lui.

Il est vrai que saint Thomas ajoute : « mais cependant, quelquefois, Dieu meut, d'une façon spéciale, certains hommes à vouloir déterminément quelque chose qui est un bien, comme il arrive pour ceux qu'Il meut par sa grâce ». Mais, si le saint Docteur ajoute ces mots, ce n'est pas pour signifier que quelquefois Dieu ne meuve pas les hommes à vouloir déterminément ce qui est un vrai bien. Nullement; et ç'a été un grand tort d'entendre ainsi ces paroles de saint Thomas. Son intention est de dire que *quelquefois, même s'il s'agit d'un bien particulier*, où nous avons vu que la volonté pouvait se mouvoir elle-même, en vertu de la motion au bien en général, *il peut arriver qu'en fait la volonté de l'homme ne se meuve pas et qu'elle soit seulement*

mue par Dieu, comme nous avons vu que c'était toujours le cas s'il s'agit de la volition du bien en général; — et alors, en effet, *même dans la volition d'un bien particulier*, il se produira qu'en aucune manière, *non pas même par mode de possibilité*, le mal ne se trouvera dans l'acte de la volonté, comme le concluait justement l'objection; car l'action sera uniquement et exclusivement de Dieu, à titre de principe moteur. Et nous verrons, précisément, plus tard, comme nous l'annonce ici saint Thomas, que tel sera le cas de la motion de Dieu dans la grâce opérante (q. III, art. 2).

Mais cela n'infirme en aucune manière et il demeure constant, au contraire, que si la volonté, en vertu de la volition du bien en général, dans laquelle volition elle est mue seulement et ne meut pas, — se meut ensuite à vouloir tel bien particulier, même alors et dans cette volition où elle se meut, Dieu la meut aussi et la meut à vouloir tel bien particulier déterminément; seulement Il la meut en telle sorte qu'elle se meut en même temps; Il la meut à se mouvoir; et, sans doute, s'Il la meut ainsi à se mouvoir ou à vouloir elle-même déterminément tel bien particulier, la motion ou l'action sera bonne, en fait: mais *elle aurait pu* être mauvaise; car elle n'est pas seulement de Dieu, elle est aussi de la volonté, qui, elle, aurait pu mal se déterminer ou mal se mouvoir; l'action de la volonté, qui est nécessairement bonne *en tant qu'elle est conjointement avec l'action de Dieu*, demeure contingemment bonne, à *considérer la seule motion de la volonté en elle-même*.

On pourrait mettre ainsi en forme l'objection et la réponse dont nous venons de préciser le sens.

Ce qui peut être mauvais ne vient pas de Dieu seul.

Or, l'acte de la volonté peut être mauvais.

Donc l'acte de la volonté ne vient pas de Dieu seul.

Dans cet argument, saint Thomas, concède la majeure. Quant à la mineure, il répond que *certains actes de la volonté peuvent être mauvais, mais non pas tous.* — Les actes de la volonté, en effet, sont d'une double sorte : il en est où la volonté est mue seulement et ne se meut pas. Ces actes sont de Dieu seul. Telle la volition du bien en général; telle encore, quelquefois, la voli-

tion d'un bien particulier. Dans ces actes-là, le mal ne peut absolument pas se trouver : ils sont nécessairement bons. — Mais il est un autre genre d'actes où la volonté est mue et se meut tout ensemble : c'est quand elle-même, en vertu de la volition du bien en général, se meut à vouloir tel bien particulier. Dans ces sortes d'actes, par le côté où la volonté se meut elle-même, le mal peut se trouver.

Saint Thomas n'a certainement pas voulu dire autre chose dans le fameux *ad tertium* que nous venons de lire; et l'on doit renoncer à y trouver soit un désaveu quelconque de la doctrine de la prémotion ou même de la prédétermination, enseignée toujours par la grande École thomiste, soit encore une négation de la motion spéciale, requise, de la part de Dieu, pour chaque acte bon de la volonté créée.

Nous avons déterminé ce qui pouvait avoir la raison de moteur, par rapport à la volonté. Il ne nous reste plus qu'à étudier la nature du mouvement dont la volonté peut être mue. Ce sera l'objet de la question suivante.

QUESTION X.

DU MODE DONT LA VOLONTÉ EST MUE.

Cette qusetion comprend quatre articles :

1° Si la volonté est mue à quelque chose naturellement?
2° Si elle est mue nécessairement par son objet?
3° Si elle est mue nécessairement par l'appétit inférieur?
4° Si elle est mue nécessairsment par le moteur extérieur qui est Dieu?

Nous aurons dit l'importance de cette question, quand nous aurons fait remarquer que c'est formellement et *ex professo* la question de *l'acte libre*. Il s'agit de savoir si la volonté, dont nous venons de voir qu'elle était mue, peut, malgré cette motion dont elle est mue, être libre dans son acte. Pour cela, saint Thomas examine deux choses : premièrement, si quelque acte de vouloir émane de la volonté naturellement, et, par suite, nécessairement (art. 1); secondement, s'il est quelque acte qui émane de la volonté librement ou non nécessairement, malgré le triple moteur qui peut influer sur cet acte, et qui est, nous l'avons vu, l'objet présenté par l'intelligence, l'appétit sensible, et Dieu (art. 2-4).

D'abord, s'il est quelque acte qui émane de la volonté naturellement. — C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si la volonté est mue à quelque chose naturellement?

Trois objections veulent prouver que « la volonté n'est pas mue à quelque chose naturellement » ou à titre de nature. — La première est que « l'agent naturel se divise contre l'agent volontaire, ainsi qu'on le voit au commencement du second livre des

Physiques (ch. I, n. 1; de S. Th., leç. 1; cf. ch. V, n. 2; de S. Th., leç. 8). Il n'est donc pas vrai que la volonté se meuve à quelque chose naturellement ». — La seconde objection, très intéressante, dit que « ce qui est naturel est toujours en ce où il se trouve; c'est ainsi que d'être chaud est inséparable du feu. Or, il n'est aucun mouvement qui soit toujours dans la volonté. Donc il n'est aucun mouvement qui soit naturel à la volonté ». Nous aurons à noter soigneusement la réponse que saint Thomas fera à cette objection. — La troisième objection arguë de ce que « la nature est déterminée à une seule chose. Or, la volonté peut se porter aux choses opposées. Donc il n'est rien que la volonté veuille naturellement ».

L'argument *sed contra* fait observer que « le mouvement de la volonté suit l'acte de l'intelligence. Or, il est des choses que l'intelligence entend naturellement. Donc il est aussi des choses que la volonté veut naturellement ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par préciser le sens du mot *nature*, d'où dépend le mot *naturel* et *naturellement* dont il s'agit ici. — « Selon que Boèce le dit au livre *des Deux natures*, et Aristote au cinquième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 5; Did., liv. IV, ch. IV), la nature se dit d'une façon multiple. — Parfois, en effet, on appelle ainsi le principe intrinsèque de mouvement dans les êtres mobiles. La nature ainsi entendue, n'est autre que la matière ou la forme matérielle, comme on le voit au second livre des *Physiques* (ch. I, n. 10; de S. Th., leç. 2). — En un autre sens, on appelle *nature*, toute substance, ou même tout être » : tout ce qui est, en quelque façon que cela soit, sera, dans la mesure où il est et selon cette mesure de son être, appelé une nature : *nature* revient, ici, à *essence* ou *raison d'être*. « En ce sens, on dira *naturel* à une chose ce qui lui convient selon sa substance », selon son essence ou sa raison d'être, soit que cela rentre dans cette essence, soit qu'il s'agisse d'une propriété qui en découle. « Et c'est ce qui convient à une chose, ou ce qui est en elle, de par soi ». *Naturel*, en ce sens, s'oppose à *accidentel*, en prenant l'accidentel selon qu'il se distingue même du *propre* : c'est ainsi que le fait de pouvoir rire, sans faire partie de l'essence de

l'homme, est cependant quelque chose de naturel en lui, parce que c'est une propriété qui découle de son essence et qui en est inséparable.

« Or, poursuit saint Thomas, en toutes choses, ce qui n'appartient pas à une chose de par soi, se ramène, comme à son principe, à quelque chose qui appartient à cette chose de par soi »; dès l'instant que c'est quelque chose de surajouté et de nouveau, il faut bien, si cela n'est pas venu du dehors, que cela découle, en quelque manière, de ce qui était déjà dans le sujet et faisait partie de sa nature ou s'y trouvait à titre de propriété essentielle. « Il faudra donc, nécessairement, à prendre ainsi le mot nature, que toujours le principe de ce qui convient à une chose soit quelque chose de naturel. On peut s'en convaincre, dit saint Thomas, en considérant ce qui se passe dans l'intelligence; car les principes de la connaissance intellectuelle sont connus naturellement. Pareillement aussi, le principe des mouvements volontaires doit être quelque chose qui sera voulu naturellement ». — L'existence même du *volontaire* (au sens de libre), dans la volonté, nécessite en elle l'existence du naturel ou du nécessaire. Les mouvements volontaires, qui procèdent de la volonté, sous sa raison de volonté, seraient impossibles, s'il n'y avait, au préalable, dans la volonté, émanant d'elle, non plus selon qu'elle est volonté, mais selon qu'elle a raison de nature, quelque mouvement naturel. Le mouvement de la volonté selon qu'elle a raison de nature, émane d'elle parce qu'elle est et en raison de ce qu'elle est; le mouvement volontaire, ou qui émane de la volonté sous sa raison formelle de volonté, émane d'elle selon qu'elle veut : ce n'est point parce qu'elle est, directement, que cet acte est en elle; c'est parce qu'elle veut : elle-même, par son acte de vouloir, a fait qu'il soit en elle alors qu'auparavant il n'y était pas; mais, évidemment, elle n'a pu faire cela, que parce qu'il y avait déjà en elle, non plus parce qu'elle veut (sans quoi il faudrait procéder à l'infini), mais parce qu'elle est, un vouloir préalable. Il faut donc, de toute nécessité, que préalablement à tout vouloir qui n'est pas naturel, il y ait, dans la volonté, quelque vouloir qui sera naturel et ne dépendra pas de la volonté elle-même. [cf. 1 p., q. 60, art. 1, 2; q. 82, art. 1, 2].

Après avoir montré la nécessité de ce vouloir naturel, saint Thomas détermine quel il est. Et il nous apprend que ce vouloir est multiple; car il y a plusieurs objets qui sont naturellement voulus par notre volonté. — « Il y a, d'abord, le bien en général, auquel la volonté tend naturellement, comme d'ailleurs toute puissance tend à son objet. — Il y a aussi la fin dernière », ou la raison de bien parfait à obtenir pour nous, « qui est aux actes de la faculté appétitive, ce que les premiers principes de la démonstration sont aux actes de l'intelligence. — Il y a, enfin, d'une manière universelle, toutes les choses qui conviennent au sujet voulant selon sa nature. C'est qu'en effet », et notons, en passant, cette déclaration expresse d'un point de doctrine que nous avions eu plusieurs fois déjà l'occasion de dégager des principes du saint Docteur, « par la volonté nous ne recherchons pas seulement les choses qui ont rapoprt à la puissance même de la volonté; nous recherchons aussi les choses qui ont rapport à chacune des puissances prises à part, et à l'homme tout entier »: la volonté est la pourvoyeuse de ce qui convient à l'homme selon tout ce qui est en lui. « Et de là vient que l'homme veut naturellement, non pas seulement ce qui est l'objet » propre « de la volonté », en tant que puissance particulière, ayant son bien à elle, « mais aussi les autres choses qui conviennent aux autres puissances : comme, par exemple, la connaissance du vrai, qui convient à l'intelligence; et le fait d'être, de vivre, et autres choses de ce genre qui regardent la consistance naturelle du sujet; — lesquelles choses sont comprises sous l'objet de la volonté, à titre de biens particuliers ». Seulement, ces « biens particuliers » sont d'un ordre tout spécial. Comme ils font partie en quelque sorte de la nature du sujet, ils sont voulus, par la volonté, d'une tout autre manière que ne sont voulus les objets totalement extrinsèques, dont le rapport au sujet est en quelque sorte purement accidentel. C'est pour cela que nous parlons ici de volonté naturelle. Toutefois, cette volonté naturelle est moins stricte, que lorsqu'il s'agit de la volonté naturelle portant sur l'objet propre de la volonté ou sur la fin dernière. Là, toute volonté contraire est absolument impossible. Il n'en est pas de même pour la volonté naturelle,

portant sur les biens particuliers des autres puissances, ou même sur la consistance du sujet. Ces biens peuvent, absolument parlant, et dans des cas exceptionnels, n'être pas voulus par la volonté; mais nous parlerons, alors, d'être *dénaturés*.

L'*ad primum* fait observer que « la volonté se divise contre la nature comme une cause contre une autre cause : parmi les effets, il en est qui sont produits naturellement; et d'autres, volontairement. Et le mode de causer, en effet, propre à la volonté, maîtresse de son acte, se distingue du mode qui convient à la nature, déterminée à une seule chose. — Mais, parce que la volonté est fondée sur une certaine nature », car avant de vouloir, elle est, « il est nécessaire que le mode propre à la nature, se retrouve, d'une certaine manière, participé dans la volonté; car toujours ce qui est le propre de la cause qui précède est participé dans la cause qui suit. C'est ainsi qu'en toute chose, l'être, qui se réfère à la nature, est antérieur au vouloir qui appartient à la volonté. Et de là vient que la volonté veut certaines choses naturellement ». — L'objection voulait que rien de la nature ne se trouve dans la volonté, parce que l'une se distingue de l'autre. — Saint Thomas répond que la volonté se distingue de la nature, comme un agent se distingue d'un autre agent. Mais, parce que tout agent est, il s'ensuit que dans l'agent volontaire se retrouvera quelque chose du mode propre à l'agent naturel qui est plus près de l'être. — La volonté, sans doute, agira par ce qu'elle veut; et c'est là son mode propre d'agir, par où elle se distingue de la nature qui agit parce qu'elle est; mais, comme elle-même est une certaine nature, elle aussi devra en certaines choses agir parce qu'elle est, ou naturellement, et non parce qu'elle veut.

L'*ad secundum* formule une distinction d'une importance extrême pour apprécier l'inhérence actuelle ou la permanence, en un être donné, de ce qui est dit naturel à cet être. — « Dans les choses naturelles, ce qui est dit naturel comme propriété de la forme seule, est toujours d'une façon actuelle dans le sujet; c'est ainsi que le feu est toujours chaud »; car la chaleur est une propriété découlant de la forme même du feu. « Ce qui, au contraire, est naturel, comme appartenant à la matière, ne sera

pas toujours, d'une façon actuelle, dans le sujet; ce pourra n'y être qu'en puissance. La raison de cette différence est que la forme est acte, tandis que la matière est puissance. — Or, le mouvement se définit *l'acte de ce qui est en puissance en tant que tel* (cf. Aristote, *Physiques*, liv. III, ch. I, n. 6.; de S. Th., leç. 2). Il s'ensuit que ce qui touche au mouvement, ou qui est une suite du mouvement, dans les choses naturelles, ne sera pas toujours », d'une façon actuelle dans le sujet; « c'est ainsi que le feu ne s'élève pas toujours en haut, mais seulement quand il se trouve hors de sa sphère », en raisonnant dans l'hypothèse de la physique aristotélicienne. « Pareillement, pour la volonté. Comme, lorsqu'elle veut une chose, elle passe de la puissance à l'acte, il n'est pas nécessaire qu'elle veuille toujours d'une façon actuelle », même s'il s'agit des choses qu'elle veut naturellement; « elle ne voudra, d'une façon actuelle, que lorsqu'elle se trouvera en une certaine disposition déterminée »; et cependant, nous dirons que l'acte de volition est dans la volonté, de soi, non accidentellement ou par mode d'addition s'ajoutant à ce qui est de la nature. Cette *disposition déterminée*, dont parle ici saint Thomas, se tiendra surtout du côté de l'objet ou de l'intelligence qui présente cet objet. De là vient que l'enfant, chez qui l'intelligence n'a pas encore fait d'acte propre, percevant le bien sous la raison de bien, ne saurait avoir d'acte de volonté, non pas même l'acte qui est le plus naturel pour cette faculté; de même, quand l'homme dort, et que, les sens étant liés, il ne peut faire acte de jugement, il ne saurait non plus avoir aucun acte de volonté. Du côté de la volonté elle-même, il faut, comme condition préalable, la mise en acte de cette faculté par Dieu premier moteur. Mais cette condition existe toujours, dès que l'objet connaturel est proposé par l'intelligence d'une façon actuelle. Nous avons dit plus haut, que, quant au premier acte, c'est Dieu Lui-même qui tout ensemble meut à cet acte la volonté et aussi l'intelligence pour qu'elle présente son objet [cf. q. préc., art. 4 et 6].

L'*ad tertium* accorde qu' « à la nature répond toujours une seule chose déterminée, mais proportionnée à cette nature. C'est ainsi qu'à la nature considérée sous la raison de genre, corres-

pond quelque chose qui est un au point de vue générique; à la nature considérée sous la raison d'espèce, correspond quelque chose qui est un au point de vue spécifique; à la nature considérée dans l'individu, correspond quelque chose d'individuellement un » : l'animal aura comme propriété correspondante le fait de pouvoir sentir; l'homme, le fait de pouvoir raisonner de telle et telle façon. « Puis donc que la volonté » est une certaine nature, elle aura quelque chose qui lui correspondra et qui sera vraiment un, mais conformément à la nature spéciale qui est la sienne. Or, la volonté « est une certaine vertu immatérielle, comme aussi l'intelligence ». Il s'ensuit qu' « à la volonté correspondra naturellement un quelque chose de commun » et non de particulier ou de concret; ce quelque chose est « le bien; comme aussi à l'intelligence correspond quelque chose de commun, le vrai, ou l'être, ou l'essence des choses ». Et donc la volonté est déterminée à quelque chose qui est un. Il ne suit pourtant pas de là, comme le voulait l'objection, qu'elle ne soit plus indéterminée. Car « sous ce bien commun » auquel la volonté est déterminée et qu'elle veut naturellement, « se trouvent contenus une foule de biens particuliers, pour aucun desquels la volonté n'est déterminée » quoiqu'il y ait aussi certains biens particuliers, comme ceux des diverses puissances qui sont dans l'homme, auxquels la volonté puisse se trouver déterminée, pour la raison qui a été dite au corps de l'article.

La volonté, par cela même qu'elle est une certaine nature et telle nature, se trouve déterminée à vouloir un certain objet qu'elle voudra nécessairement et en raison même de ce qu'elle est, dès qu'elle produira un acte de vouloir. Cet objet, il est vrai, n'est pas un objet particulier; c'est un objet général, si l'on peut ainsi dire, ou d'ordre abstrait et universel, comme la volonté elle-même, qui, étant immatérielle, n'est pas rivée à quelque chose de particulier ou de concret. Nous avons laissé entrevoir que sous cet objet universel, la volonté pouvait se déterminer à vouloir certains biens particuliers, qu'elle ne sera plus déterminée à vouloir par nature ou parce qu'elle est, mais qu'elle vou-

dra librement ou parce qu'elle veut. Il nous faut maintenant examiner la question de la possibilité de ce second genre de vouloir. C'est, on le voit, la question même de l'acte libre. Or, si la question se pose ici, c'est en raison des moteurs dont nous avons parlé à la question précédente et qui peuvent, en effet, mouvoir la volonté. Les motions de ces divers moteurs vont-elles nuire à l'indétermination de la volonté et faire qu'elle veuille nécessairement, ou demeure-t-elle indéterminée et libre, même sous l'une ou l'autre de ces diverses motions? Nous examinerons, d'abord, ce qu'il en est de l'indétermination de la volonté sous la motion de l'objet (art. 2); puis, sous la motion de l'appétit inférieur (art. 3); enfin, sous la motion de Dieu (art. 4). Il n'y a pas à parler de la motion dont la volonté se meut elle-même; car il est manifeste que celle-là cause l'acte même du libre arbitre ou l'acte de vouloir qui émane de la volonté, non point parce qu'elle est, mais parce qu'elle veut.

D'abord, la motion de l'objet. — Elle va être étudiée à l'article suivant.

Article II.

Si la volonté est mue nécessairement par son objet?

Trois objections veulent prouver que « la volonté est mue nécessairement par son objet ». — La première est que « l'objet de la volonté se réfère à elle comme le principe qui meut à la chose mue, ainsi que l'on voit au troisième livre *de l'Ame* (ch. x, n. 6-7; de S. Th., leç. 15). Or, le principe qui meut, s'il est suffisant, meut nécessairement le mobile. Donc la volonté peut être mue nécessairement par son objet ». Il est un mot, dans cette objection, qu'il importe de bien entendre, et que nous aurons à souligner, à propos de la réponse que lui donnera saint Thomas. — La seconde objection remarque que « si la volonté est une faculté immatérielle, l'intelligence l'est également, et l'une et l'autre sont ordonnées à un objet universel, ainsi qu'il a été dit (art. préc., ad 3um). Or, l'intelligence est mue nécessairement par son objet. Donc la volonté doit être mue nécessairement par le sien ». — La troisième objection dit que

« tout ce qui est voulu par quelqu'un se ramène à la fin ou à ce qui est ordonné à la fin. Or, la fin est voulue nécessairement, semble-t-il; puisqu'elle est comme le principe dans l'ordre spéculatif, lequel entraîne nécessairement notre assentiment. D'autre part, la fin est la raison de vouloir ce qui est ordonné à la fin; d'où il suit, semble-t-il, que les choses qui sont ordonnées à la fin doivent aussi être voulues nécessairement ».

L'argument *sed contra* rappelle simplement que « les puissances rationnelles peuvent se porter aux choses opposées, au témoignage d'Aristote (*Métaphysiques*, liv. VIII, ch. II, n. 2; de S. Th., liv. IX, leç. 2). Or, la volonté est une puissance rationnelle; elle est, en effet, *dans la raison*, comme il est dit au troisième livre *de l'Ame* (ch. IX, n. 3; de S. Th., leç. 14). Donc la volonté peut se porter aux choses opposées. Donc elle n'est pas nécessairement déterminée à une chose plutôt qu'à l'autre ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par rappeler que « la volonté est mue d'une double manière : quant à l'exercice de l'acte; et quant à sa spécification, qui est due à l'objet. Du premier mode de motion, il n'est aucun objet qui meuve nécessairement la volonté » : et cela veut dire, non pas qu'un objet quelconque puisse mouvoir la volonté directement, quant à ce qui est de la faire vouloir, agissant sur elle par mode de cause efficiente; mais qu'il n'est aucun objet, au sujet duquel la volonté soit nécessitée à produire l'acte de vouloir ».

Pour que la volonté, en effet, produise l'acte de vouloir, il faut qu'elle soit précédée par un acte de l'intelligence. Or, l'acte de notre intelligence n'est rivé nécessairement à la considération actuelle d'aucun objet. « De quelque objet qu'il s'agisse, en effet, l'homme peut n'y pas penser, et, par suite, ne pas produire, à son sujet, l'acte de vouloir ». — L'affirmation doit s'entendre de l'ordre naturel ou actuel des choses, et non de ce qui pourrait être dans des cas exceptionnels, ou de ce qui sera dans la Patrie; car Dieu pourrait faire que l'intelligence eût continuellement présent à son regard un objet que la volonté serait dans l'impossibilité de ne pas vouloir, comme, en fait, la chose a eu lieu pour l'intelligence humaine du Christ, jouissant, dès le premier instant de son être, et sans aucune interruption, de la

vision intuitive; et nous savons que, dans le ciel, il en sera ainsi pour l'intelligence et la volonté de tous les bienheureux. — On pourrait aussi entendre l'affirmation dont il s'agit, en ce sens que quel que soit l'objet au sujet duquel l'homme peut être amené à faire acte de vouloir, l'homme peut, *s'il le veut*, n'y pas penser, et, par suite, n'avoir pas à faire acte de vouloir à son sujet. En entendant ainsi la proposition, il faudrait la limiter aux seuls objets dont la volition actuelle dépend de notre volonté, ou qu'elle peut être appelée à vouloir, non point parce qu'elle est, mais parce qu'elle veut; car s'il s'agissait de son premier acte de vouloir portant sur la raison de bien, ou de tout autre acte de vouloir, dans lequel la présentation de l'objet n'est pas soumise à l'action de la volonté, il est manifeste que l'exercice de l'acte de vouloir serait, dans ce cas, rivé à l'objet lui-même, *présenté nécessairement* à la volonté : non point que l'objet fasse jamais directement produire cet acte; mais parce qu'*étant présent*, si de par ailleurs, la volonté est mue à vouloir, *l'acte sera nécessairement*.

Il s'agissait donc, dans cette première conclusion, d'établir, qu'il n'est aucun objet, qui, de soi, fasse que l'acte de la volonté *soit nécessairement* : et cela, parce qu'il n'est aucun objet qui, de soi, puisse être dit présent à la volonté : l'objet, en effet, n'est présent à la volonté, et, par suite, ne peut faire que l'acte de la volonté soit, qu'autant que l'homme pense à cet objet; si donc il n'est aucun objet auquel l'homme pense nécessairement d'une façon actuelle, il ne sera aucun objet qui puisse être dit, de soi, ou sous la raison d'objet, présent à la volonté; et, par suite, il ne sera aucun objet, qui, en tant qu'objet de la volonté humaine, fasse nécessairement que l'acte de la volonté soit. Or, il est manifeste qu'il n'est aucun objet auquel l'homme pense nécessairement d'une façon actuelle. Pendant son sommeil, l'homme ne pense à rien. Et, même quand il est à l'état de veille, il n'est aucun objet qui retienne nécessairement son attention, en telle sorte qu'il ne puisse cesser de penser actuellement à cet objet pour penser à un autre. Donc, s'il s'agit de faire que l'acte de la volonté soit ou d'amener la volonté à vouloir, il n'est aucun objet qui nécessite la volonté à poser cet acte.

« Que s'il s'agit du second mode de motion », de la motion qui consiste dans la spécification de l'acte, et qui fait qu'à *supposer que l'objet soit présent et que la volonté soit amenée à produire à son sujet un acte de vouloir, elle voudra cet objet ou ne le voudra pas*, nous devons dire que « la volonté est mue nécessairement par certain objet et que par certain autre objet elle n'est pas mue nécessairement. Dans tout mouvement, en effet, où la puissance est mue par son objet, il faut considérer la raison par laquelle l'objet meut la puissance. L'objet de la vue, par exemple, meut la vue sous la raison de couleur actuellement visible » : la vue, en effet, ne porte que sur ce qui a la raison de couleur et de couleur rendue actuellement visible par la lumière. « Il s'ensuit que si la couleur est présentée à la vue, elle la mouvra nécessairement »; c'est-à-dire que la vue ne pourra pas ne pas la voir; « à moins qu'on ne détourne la vue; mais ceci concerne l'exercice de l'acte », et non sa spécification dont nous nous enquérons maintenant. « Si, au contraire, on présentait à la vue un objet qui ne serait pas de tous points coloré d'une couleur actuellement visible, mais qui ne serait tel qu'en l'une de ses parties et non pas en l'autre, la vue ne verrait pas nécessairement cet objet : elle pourrait, en effet, se porter sur lui du côté par où il n'est pas actuellement coloré; et, de ce chef, elle ne le verrait pas ».

« Or, poursuit saint Thomas, de même que la chose actuellement visible par sa couleur est l'objet de la vue, de même le bien est l'objet de la volonté. Il s'ensuit que si l'on présente à la volonté un objet qui soit universellement bon et sous tous les aspects, la volonté le voudra nécessairement, si elle est amenée à faire acte de vouloir; elle ne pourra pas vouloir son contraire », son contraire n'ayant plus aucune raison de bien. « Si, au contraire, on lui présente un objet qui n'ait pas, sous tous les rapports, la raison de bien, la volonté ne se portera pas nécessairement sur cet objet. — Et parce que tout manque de bien a raison de non-bien, il s'ensuit que ce bien-là seulement qui est le bien parfait et auquel rien ne manque de la raison de bien, sera tel que la volonté ne pourra pas ne pas la vouloir. Ce bien est la béatitude. Quant aux autres biens particuliers, quels

qu'ils soient », dès là qu'ils sont des biens *particuliers*, ils n'ont pas toute la raison de bien; et « par où ils manquent d'un certain bien ils peuvent être tenus pour des non-biens : à ce titre, ils peuvent être acceptés ou répudiés par la volonté qui peut se porter sur une même chose sous des aspects différents ». — Il n'y a donc que le bien absolument parfait, à qui rien ne manque de la raison de bien, le bien qui a raison de bien absolu et total, qui puisse, *quand il est présenté à la volonté et que la volonté est amenée à faire acte de vouloir à son sujet*, nécessiter la volonté à le vouloir, en telle sorte que la volonté ne puisse pas ne pas le vouloir et ne rien vouloir ou vouloir autre chose.

L'*ad primum* répond que « le moteur suffisant d'une puissance n'est que l'objet qui a totalement la raison de moteur; s'il reste en deçà sur un point, il ne mouvra pas d'une façon nécessaire, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article). — Nous retrouvons, dans cette réponse, le mot qui était déjà dans l'objection et qui devait être repris plus tard par Leibnitz d'une manière inquiétante pour la liberté. C'est le mot « suffisant » appliqué ici à la raison de l'objet qui meut la volonté, exactement la « raison suffisante » de Leibnitz. Leibnitz a mis ce mot à la base de toute sa philosophie. Pour lui, rien n'existe sans une raison suffisante, c'est-à-dire sans que cela soit déterminé dans son être par l'intelligence ou la raison. Il semble s'ensuivre qu'il n'y a plus de liberté et qu'il ne reste que le déterminisme le plus absolu. Ou, si l'on garde la liberté, il faut aller contre ce principe fondamental de Leibnitz et dire qu'il y a des choses qui n'ont pas de raison « suffisante », comme semble le dire ici saint Thomas; d'où il suivra qu'il y aura des choses qui ne dépendront que de la seule volonté, sans aucun rapport à la raison. N'est-ce pas, du même coup, tomber dans l'arbitraire, et ruiner le dogmatisme intellectuel, pour ouvrir, toutes grandes, les portes au dogmatisme moral.

La philosophie moderne n'a pas reculé devant cette conséquence. On connait la théorie de Descartes sur l'absolu de la volonté divine qui dominait même les essences des choses, et pouvait, à son gré, faire qu'un cercle soit carré. C'est, à des degrés divers, la théorie des tenants du pragmatisme, de l'évo-

lutionnisme, du bergsonnisme, et autres doctrines semblables.

D'autres, sans nier d'une façon aussi radicale tout déterminisme de la raison, rejettent ce déterminisme dans le cas spécial dont il s'agit ici et qui est celui du choix de la volonté portant sur tel ou tel bien particulier. Ils disent que dans ce cas, la volonté veut, sans être déterminée à vouloir par aucune raison. Elle veut uniquement parce qu'elle veut. Il n'y a jamais, dans l'acte libre, un dernier jugement pratique de la raison portant sur tel objet et faisant déterminément que la volonté le veuille plutôt que d'en vouloir un autre ou de ne rien vouloir du tout. — Ce sentiment est attribué à Suarez, qui dit, en effet, dans ses Questions Métaphysiques (disp. XIX, sect. VI, §. 11) : « Lorsque l'intelligence juge tel moyen utile et pouvant être choisi, si, en même temps, elle juge que tel autre aussi est utile, la volonté peut choisir l'un ou l'autre, sans qu'il soit nécessaire que l'intelligence, au préalable, juge déterminément que celui-ci doit être choisi de préférence à l'autre ».

Tous les thomistes rejettent ce sentiment, et disent, avec saint Thomas, que la volonté ne se détermine jamais sans qu'elle ait un motif *suffisant*, en ce sens que si la volonté veut déterminément tel objet, de préférence à tout autre ou au fait de ne rien vouloir, c'est parce que la raison estime qu'en ce moment la volition de cet objet est ce qu'il y a de meilleur. — Mais, avec cela, que devient la liberté? N'est-ce pas tomber dans le déterminisme leibnitzien, qui déclare tout acte de la volonté prédéterminé dans les raisons éternelles, même indépendamment de la volonté libre de Dieu; et déterminé par la raison humaine, indépendamment de notre volonté?

La réponse à cette objection est ici dans l'*ad primum* que nous venons de lire. « Il n'est de motif suffisant », déterminant la volonté à vouloir, indépendamment de la volonté elle-même, « que l'objet où se trouve, d'une façon totale, la raison de bien qui est le moteur de la volonté ». — Pour mieux entendre cette réponse, nous devons la rapprocher d'une réponse analogue donnée par saint Thomas dans les *Questions disputées, du Mal*, q. 6, art. 1, obj. 15. — L'objection était celle-ci : « A supposer que la volonté ne soit pas mue nécessairement par certains objets,

il faudra dire qu'elle peut se porter à des choses opposées. Or, tout ce qui est en puissance à des choses opposées, n'est amené à l'acte par rapport à l'une ou l'autre de ces choses-là, que par quelque être déjà en acte par rapport à cette chose, et qui fait que ce qui était en puissance passe à l'acte. D'autre part, ce qui fait qu'une chose devient en acte est dit cause de cette chose. Il faudra donc, si la volonté veut quelque chose déterminément, qu'elle ait une cause qui la fasse vouloir cette chose-là. Et parce qu'il faut que la cause étant posée l'effet suive nécessairement, sans quoi s'il fallait encore autre chose pour que le sujet passe de la puissance à l'acte, la première cause n'aurait plus raison de *cause suffisante*, la volonté sera donc mue nécessairement à vouloir ce qu'elle veut ». — Telle était l'objection. — Voici la réponse de saint Thomas : « Il n'est pas vrai que toute cause amène nécessairement son effet, *même si elle est une cause suffisante;* car il se peut que la cause soit empêchée quelquefois de produire son effet, comme il arrive pour celles des causes naturelles qui ne produisent pas nécessairement leurs effets, mais seulement le plus souvent, étant quelquefois empêchées » par d'autres causes. « Ainsi donc, cette cause qui fait que la volonté veut quelque chose » déterminément, « il n'est pas requis qu'elle fasse cela nécessairement; car la volonté elle-même peut faire obstacle à son action : soit en éloignant telle considération qui l'amène à vouloir; soit en provoquant la considération opposée, savoir que ce qui est présenté comme un bien, sous un autre aspect n'est pas un bien ».

Retenons cette réponse qui est une réponse vraiment d'or dans le problème si ardu de notre acte libre. — Quand la volonté veut, il est toujours une cause, une raison, et une raison *suffisante*, qui la détermine à vouloir ou qui fait qu'elle veut déterminément telle chose. Cette cause n'est pas autre que la raison ou l'intelligence disant ou prononçant, par jugement pratique efficace, que tel objet doit être actuellement voulu de préférence à tout autre ou de préférence au fait de ne rien vouloir. La raison détermine la volonté a vouloir tel objet, en lui montrant la volition de cet objet *comme le bien le meilleur pour elle, hic et nunc*. Si donc la volonté se porte déterminément sur cet objet,

c'est parce que la raison l'y détermine par son dernier jugement pratique; et non pas uniquement parce qu'elle veut, comme le disait Suarez. — Mais si cette cause a produit son effet, l'acte de vouloir; si cette raison ou ce jugement de la raison a fait vouloir la volonté; si la raison ou la cause a été *suffisante*, ce n'a pas été par sa seule vertu, ou, tout au moins, l'efficace de cette vertu a dépendu en quelque sorte de la volonté; car il dépendait de la volonté que ce dernier jugement pratique qui l'a déterminée à vouloir, fût, en réalité, ou ne fût pas le dernier, et donc qu'il fût ou ne fût pas *suffisant* ou efficace. La volonté, en effet, pouvait mouvoir l'intelligence à considérer d'autres objets, ou à considérer le même objet sous un autre aspect. — Lors donc qu'elle aura voulu, elle n'aura voulu que parce que la raison l'a déterminée à vouloir; mais elle-même a une part, et la part décisive dans cette détermination de la raison. Suivant le mot si profond de saint Thomas à l'*ad tertium* de l'article 6, question précédente, — dans l'acte libre, *l'homme se détermine lui-même par la raison à vouloir ce qu'il veut déterminément.*

Contre Suarez, nous disons, avec saint Thomas, qu'il y a un dernier jugement pratique de la raison qui détermine la volonté à vouloir. Mais, contre Leibnitz, nous disons, toujours avec saint Thomas, que c'est la volonté elle-même qui fait que ce jugement est le dernier et que partant il est suffisant ou efficace. Il y a toujours un motif suffisant; mais c'est la volonté qui le rend tel : auquel sens il est vrai de dire, avec saint Thomas, ici, à l'*ad primum*, qu'il n'y a de motif suffisant, indépendamment de la volonté et qui, par suite, la nécessite, que le motif ne souffrant pas de jugement contraire.

L'*ad secundum* formule la même doctrine, en l'appliquant aussi à l'intelligence. « L'intelligence est mue nécessairement », en telle sorte qu'elle ne puisse pas ne pas donner son assentiment, « seulement par l'objet qui est toujours et nécessairement vrai; elle ne l'est pas par l'objet qui peut être vrai et faux, c'est-à-dire par l'objet contingent » : l'être et le vrai ne faisant qu'un, il n'y a à être nécessairement vrai que ce dont l'être est nécessaire; car tout ce qui peut cesser d'être, ou être autrement qu'il n'est, peut du même coup cesser d'être vrai, ou changer dans

la vérité qui était la sienne; « et c'est exactement ce que nous avons dit du bien », par rapport à la volonté.

L'*ad tertium* revient encore à la même doctrine et la complète. « La fin dernière meut nécessairement la volonté, parce qu'elle est le bien parfait. Pareillement, les choses qui sont ordonnées à cette fin, en telle sorte que la fin ne puisse pas être » ou soit perçue comme ne pouvant pas être « sans elles : ainsi, du fait d'être, de vivre, et le reste ». Avec cette différence pourtant, que nul ne peut se tromper sur ce qui est de vouloir être heureux, tandis qu'on peut se tromper, même sur la connexion du fait d'être ou de vivre avec le fait d'être heureux : et de là vient que certains hommes attentent à leur vie et cherchent le néant, dans l'espoir d'y trouver la cessation de leurs maux, qui constitue à leurs yeux le bonheur. « Quant aux autres choses, qui », même normalement, « ne sont pas indispensables à l'obtention de la fin dernière, on peut ne pas les vouloir même en voulant la fin. Et c'est ainsi », remarque saint Thomas, assimilant de nouveau la volonté à l'intelligence, « que les conclusions dont la vérité ne dépend pas des principes, ne sont pas nécessairement acceptés par celui qui d'ailleurs accepte les principes ».

La motion de l'objet n'est pas une motion nécessitante pour la volonté : l'objet peut n'être pas présent, et, dans ce cas, la volonté n'a pas à faire acte de vouloir à son endroit; ou, s'il est présent, il appartient toujours à la volonté de le vouloir ou de ne le vouloir pas, sauf que cet objet soit présenté par l'intelligence comme étant, pour le sujet voulant, *hic et nunc*, le bien parfait et absolu ou une exigence nécessaire de ce bien-là. — Que penser maintenant de la motion de la volonté par l'appétit inférieur? Devons-nous la tenir pour nécessaire; ou faut-il dire que la volonté n'est mue que si elle veut? C'est ce que nous allons examiner à l'article suivant.

Article III.

Si la volonté est mue nécessairement par l'appétit inférieur?

L'appétit inférieur dont il s'agit ici est l'appétit sensible. Trois objections veulent prouver que « la volonté est mue nécessairement par les passions de l'appétit inférieur ». — La première est le texte de « l'Apôtre » saint Paul, qui, « dans son épître *aux Romains*, ch. VII (v. 19), dit : *Le bien que je veux, je ne le fais pas; tandis que le mal que je hais, je le fais;* et il dit cela en raison de la concupiscence, qui est une certaine passion. Donc la volonté est mue nécessairement par la passion ». — La seconde objection rappelle qu' « il est dit, au troisième livre de l'*Éthique* (ch. V, n. 17; de S. Th., leç. 13) : *Selon que chacun se trouve, la fin est estimée par lui.* Or, il n'est pas au pouvoir de la volonté de rejeter aussitôt le mouvement de la passion. Donc il n'est pas au pouvoir de la volonté de ne pas vouloir ce à quoi la passion incline ». — La troisième objection fait observer que « la cause universelle ne s'applique à un effet particulier que par l'entremise d'une cause particulière, comme il est dit au troisième livre *de l'Ame* (ch. XI, n. 4; de S. Th., leç. 16). Or, ce que la raison universelle est à l'estimative particulière, la volonté l'est à l'appétit sensible. Par conséquent, la volonté ne se portera à vouloir un objet particulier que par l'entremise de l'appétit sensible. Par conséquent aussi, quand l'appétit sensible sera disposé en un certain sens par la passion, la volonté ne pourra pas se mouvoir en sens contraire ». — On aura remarqué le caractère particulièrement intéressant de ces objections et comment elles mettent en cause, en ce qu'elle a de plus intime pour chacun de nous, la question de notre liberté.

L'argument *sed contra* est admirablement choisi. C'est le mot de « la Genèse, ch. IV » (v. 7), où il est « dit *sous toi sera ton appétit* » (il s'agissait là du mouvement de jalousie qui devait pousser Caïn au fratricide); « *il sera en ton pouvoir de le maîtriser* ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par rappeler

en quel sens ou de quelle manière l'appétit sensible est dit mouvoir la volonté. « Selon qu'il a été dit (q. 9, art. 2), la passion de l'appétit sensible meut la volonté, du côté où la volonté est mue par l'objet : en ce sens que l'homme disposé de telle ou telle manière par la passion, juge lui convenir et être bon pour lui ce qu'il n'estimerait pas ainsi n'étant pas sous le coup de la passion. Or, cette immutation de l'homme par la passion se peut produire d'une double manière. Il se pourra, en effet, que la raison soit totalement liée, en telle sorte que l'homme n'en aura plus l'usage. Ainsi arrive-t-il pour ceux, qui, sous le coup d'une violente colère ou d'un violent amour deviennent fous et furieux, comme il arrive d'ailleurs sous le coup de telles autres perturbations corporelles; car ces sortes de passions ne vont jamais sans quelque transmutation corporelle. On devra dire de ces hommes ce qu'on dit des animaux sans raison, qui suivent nécessairement l'impulsion de la passion. Dans ces hommes, en effet, il n'y a plus aucun mouvement de la raison; ni, par suite, de la volonté. D'autres fois, la raison n'est pas totalement absorbée par la passion Il demeure une part où le jugement de la raison s'exerce librement. Dans ce cas, et pour autant, il demeure quelque chose du mouvement de la volonté. Pour autant donc que la raison demeure libre et non soumise à la passion, le mouvement de la volonté qui demeure également, ne tendra pas d'une façon nécessaire à ce vers quoi la passion incline. Ou bien, donc, il n'y a plus aucun mouvement de la volonté dans l'homme; ou, si le mouvement de la volonté existe, il n'est pas nécessité à suivre la passion » [cf. 1 p., q. 83, art. 1, ad 5um].

L'*ad primum* répond que « si la volonté ne peut pas faire que le mouvement de la concupiscence ne se produise, et c'est de ce mouvement que l'Apôtre dit : *le mal que je hais, je le fais*, c'est-à-dire *je le convoite*, cependant la volonté peut ne pas vouloir convoiter ou ne pas consentir à la concupiscence »; ceci demeure toujours au pouvoir de la volonté, tant qu'il reste une part de raison dans l'homme. « La volonté n'est donc pas nécessitée à suivre le mouvement de la concupiscence ». On aura remarqué les deux mots de saint Thomas, d'une importance si grande, et qui éclairent si excellemment les luttes intimes que l'homme

doit soutenir contre lui-même. Il n'est pas demandé à l'homme qu'aucun mouvement de convoitise (et il en faut dire autant de tout autre mouvement de l'appétit sensible) ne s'élève en lui; ceci peut ne pas dépendre de sa volonté. Mais il dépend toujours de lui, car sa raison et sa volonté y suffisent, de ne pas vouloir ces mouvements ou de n'y pas consentir; c'est-à-dire de ne pas s'y complaire d'une complaisance qui ne sera plus celle de l'appétit sensible, mais de la volonté elle-même.

L'*ad secundum* ajoute encore à la lumière de l'*ad primum*. « Parce que dans l'homme se trouvent deux natures, la nature intellectuelle et la nature sensible, il se pourra que l'homme soit uniformément disposé » selon l'une ou l'autre de ces deux natures, « en raison de l'âme tout entière : c'est-à-dire que la partie sensible sera totalement soumise à la raison, comme il arrive dans les hommes vertueux; ou que, inversement, la raison sera totalement absorbée par la passion, comme il arrive dans ceux qui n'ont pas leur raison. Mais il se pourra aussi qu'au milieu des nuages causés par la passion autour de la raison, la raison garde cependant une certaine liberté de jugement. Et de la sorte l'homme pourra ou bien repousser totalement le mouvement de la passion, ou, pour le moins, se tenir et ne pas suivre ce mouvement. Lorsqu'en effet, l'homme est dans cette disposition, il se trouve diversement disposé selon les diverses parties de son âme, et il peut estimer diversement la même chose selon la raison ou selon la passion ». Il est donc possible qu'il y ait dans l'homme deux appréciations simultanées d'un même objet. Et ce ne sera donc pas une preuve que la volonté n'a pas son mouvement propre et libre, quand même l'homme sente en lui le goût de la chose que la raison réprouve. Ce goût proviendra du jugement de la partie sensible et demeurera subjecté dans cette partie sensible. Mais, en même temps, et au-dessus, quoique nullement *senti* peut être, mais *conscient* cependant, pourra se trouver le jugement sain de la raison et le mouvement de la volonté proportionnée à ce jugement.

C'est ce que saint Thomas achève de nous expliquer à l'*ad tertium*. « La volonté, dit-il, n'est pas mue seulement par le bien universel que saisit la raison; elle est mue aussi par le bien que le

sens perçoit ». Non pas que les sens puissent agir directement sur la volonté et la mouvoir; ils n'agissent ainsi que sur l'appétit sensible. Mais ils coopèrent avec la raison pour saisir d'une façon complète l'objet propre de l'homme qui est le vrai ou le bien universel existant participé dans les choses concrètes. Dès lors, pour que la volonté puisse atteindre et vouloir un bien particulier, il suffit que les sens et la raison concourent, d'une manière subordonnée, à saisir cet objet et à le lui présenter. « La volonté pourra donc se mouvoir à un bien particulier, sans qu'il faille, au préalable », comme le voulait l'objection, un mouvement ou « une passion de l'appétit sensible. Il est bien des choses, en effet, que nous voulons et que nous réalisons sans le concours de la passion, et uniquement par notre libre choix; comme on le voit surtout dans les choses où la raison résiste à la passion ». Il n'y a donc pas parité, comme le voulait l'objection, entre la volonté et l'appétit sensible, et entre la raison universelle et la raison particulière ou l'estimative. La raison universelle ne peut absolument pas, par elle-même, saisir le particulier; elle supposera donc toujours, quand il s'agit de la connaissance du particulier, l'action de la raison particulière. Mais la volonté atteint le particulier, sans qu'elle ait à dépendre de l'appétit sensible, ainsi qu'il a été dit.

La volonté n'est pas mue nécessairement par l'appétit sensible. Elle peut, sans doute, être mue par lui, contrairement à son mouvement propre; et elle ne l'est que trop souvent. Mais ce mouvement demeure toujours volontaire. Car, s'il n'était pas volontaire, il ne serait pas. Et nous entendons ici, par volontaire, un mouvement libre; c'est-à-dire que si la volonté se porte vers l'objet, elle s'y porte pouvant ne pas s'y porter. Elle ne s'y porte, en effet, que sur un jugement préalable de la raison. Or, dès là qu'il s'agit d'un objet particulier (l'objet de l'appétit sensible est, en effet, toujours un bien particulier), il ne se peut pas que la raison, à moins de ne plus être la raison, le présente à la volonté comme le bien absolu et souverain. Donc, ou la raison ne sera plus et il n'y aura plus de volonté; ou, si la raison demeure, la volonté ne se portera vers cet objet que parce qu'elle

veut, pouvant, en toute vérité, ne pas s'y porter, quelle que soit d'ailleurs la pente ou l'inclination venue de la passion.

Il ne nous reste plus qu'à examiner le caractère de la motion venue de Dieu. Que faut-il penser de cette motion? La volonté, quand elle agit sous le coup de la motion venue de Dieu, est-elle nécessitée à agir, ou bien demeure-t-elle, même sous le coup de cette motion, libre dans son acte?

Tel est l'objet de l'article suivant.

Article IV.

Si la volonté est mue nécessairement par le moteur extérieur qui est Dieu?

Évidemment, il s'agit ici de la motion qui se considère du côté de la faculté elle-même, selon qu'elle est directement appliquée à agir. Cette motion ne va jamais sans la motion dont nous avons parlé dans les articles précédents et qui était la motion venue de l'objet, par mode de spécification. Il ne se peut pas, en effet, que la volonté soit appliquée à vouloir, sans que son acte de vouloir ne porte sur un certain objet. La question est donc de savoir, si, quand la volonté veut quelque chose, son acte de vouloir, que nous avons vu demeurer libre du côté de l'objet, toutes les fois qu'il ne s'agit pas du bien absolu et parfait, ne cesse pourtant pas d'être libre, en raison de l'action ou de la motion de Dieu qui tombe sur la volonté elle-même et l'amène à vouloir. C'est, on le voit, le dernier point à examiner, et, de tous, en un sens, le plus délicat, pour mettre pleinement en lumière, la question de la liberté, au foyer même de nos actes humains.

Trois objections veulent prouver que « la volonté est mue nécessairement par Dieu ». — La première arguë de ce que « tout agent auquel il n'est point possible de résister meut nécessairement. Or, Dieu est d'une vertu infinie; et, par suite, il n'est point possible de lui résister, selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. IX (v. 19) : *Qui donc résiste à sa volonté?* Donc Dieu meut la volonté nécessairement ». — La seconde objection

rappelle que « la volonté est mue nécessairement aux choses qu'elle veut naturellement, ainsi qu'il a été dit (art. 2, ad 3um). Or, *ce que Dieu fait en chaque être devient naturel à cet être*, selon que s'exprime saint Augustin au vingt-sixième livre *Contre Fauste* (ch. III). Donc la volonté veut nécessairement tout ce à quoi elle est mue par Dieu ». — La troisième objection est ainsi formulée par saint Thomas : « Cela est possible, qui, étant posé, n'entraîne rien d'impossible. Or, si l'on pose que la volonté ne veut pas ce à quoi Dieu la meut, il s'ensuit une chose impossible: savoir que l'opération de Dieu est inefficace. Il n'est donc point possible que la volonté ne veuille pas ce à quoi Dieu la meut. Donc elle le veut nécessairement ». — La teneur de ces objections prouve manifestement que, pour saint Thomas, Dieu meut la volonté à vouloir déterminément tel bien particulier, comme nous l'avons expliqué à propos de la question précédente, art. 6, ad 3um. Si, en effet, il s'agissait de la motion au bien en général, les objections n'auraient pas de sens; car, dans la motion au bien en général, la volonté est mue nécessairement par Dieu, comme nous l'allons dire au corps de l'article.

L'argument *sed contra* cite le mot de « l'*Ecclésiastique*, ch. XV » (v. 14), qui « dit « expressément : *Dieu, au commencement, créa l'homme et le laissa dans la main de son conseil.* Ce n'est donc point nécessairement qu'Il meut sa volonté ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond, en s'appuyant sur un mot fameux de « saint Denys », qui « dit, au chapitre IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 23), qu'*il appartient à la Providence divine, non de détruire la nature des choses, mais de la conserver.* Il suit de là que Dieu meut toutes choses selon la condition de chacune d'elles : en telle sorte que des causes nécessaires résultent, en vertu de la motion divine, des effets nécessaires; et des causes contingentes, des effets contingents. Par cela donc que la volonté est un principe actif non déterminé à une seule chose, mais demeurant indifférent à l'endroit de plusieurs, Dieu la meut de telle sorte qu'Il ne la détermine pas à une chose nécessairement mais son mouvement demeure contingent et non nécessaire, sauf dans les choses où elle est mue nécessairement »

Nous n'avons pas à insister pour faire saisir toute la portée de la doctrine que vient de nous livrer saint Thomas. Il s'agissait de savoir si la motion de Dieu tombant sur la volonté et l'appliquant à l'acte, c'est-à-dire la faisant vouloir, entraînait, du même coup, le caractère de nécessité pour l'acte de la volonté accompli sous cette motion. Saint Thomas revendique le caractère de non-nécessité pour certains actes de la volonté; mais non pas pour tous. Toutefois, s'il établit une distinction, entre les actes de la volonté, par rapport au caractère de nécessaire ou de non-nécessaire, il ne tire pas la raison de cette distinction, du fait que dans certains de ces actes la volonté ne serait pas mue par Dieu, tandis qu'elle le serait dans les autres. Saint Thomas se garde bien d'invoquer une pareille raison. Il laisse hors de tout doute, que la volonté est mue par Dieu en chacun de ses actes, sans exception. Et cependant, il veut que dans quelques-uns de ses actes, la volonté ne soit pas nécessitée, c'est-à-dire déterminée à produire ces actes de telle sorte qu'elle ne puisse pas ne pas les produire ou produire des actes contraires. Où donc cherche-t-il la raison de cette affirmation? Dans cela même qui semblait faire difficulté : dans la nature de la motion divine unie à la nature de l'acte que la volonté accomplit. Si l'acte de la volonté est, de soi, nécesaire; c'est-à-dire : s'il porte sur un objet qui emplit toute la faculté de vouloir; la motion de Dieu tombant sur la volonté et lui faisant produire cet acte, fera que cet acte est nécessaire. Si, au contraire, l'acte de la volonté est, de soi, non-nécessaire; c'est-à-dire : s'il porte sur un objet qui n'emplit pas toute la faculté de vouloir, et qui, par suite, laisse cette faculté maîtresse de vouloir ou de ne vouloir pas l'objet qui spécifie cet acte, pour tant d'ailleurs qu'elle le veuille en fait; la motion de Dieu, qui sera toujours une motion tombant sur la volonté directement et la faisant vouloir, la fera vouloir de telle sorte que son acte restera non nécessaire; et non seulement la motion de Dieu ne nuira pas au caractère de non-nécessaire ou de libre, dans cet acte de la volonté, mais elle le consacrera en quelque sorte et le rendra plus véritable : en ce sens qu'elle rendra la volonté d'autant plus maîtresse de son acte; ce qui constitue l'essence même de la liberté. La liberté, en effet, n'est

pas autre chose que la maîtrise de la volonté par rapport à son acte. Or, cette maîtrise consiste en ce que la faculté n'est pas emplie par l'objet qui termine son acte. Et précisément, la motion de Dieu, même quand elle applique la volonté à vouloir déterminément tel objet, l'y applique de telle sorte qu'elle laisse la faculté plus vaste que l'objet auquel elle se termine. Bien plus, elle rend plus parfaite cette domination ou cette maîtrise de la faculté sur son acte, par cela même qu'elle est précédée ou accompagnée d'une illumination de l'intelligence, montrant d'autant plus excellemment le caractère d'objet fini, et limité, qui est celui de cet objet, par rapport au bien infini, objet propre et adéquat de la volonté, auquel la volonté est appliquée par la motion générale et nécessaire, toujours présupposée en tout acte de la volonté. Nous retrouvons ici la doctrine constante de saint Thomas, qu'il donne toujours la même, partout où il traite soit de la liberté, soit des rapports de la liberté avec l'action de Dieu [cf. ce que nous avons tant de fois souligné, dans nos précédentrs volumes sur la *Première Partie* de la *Somme*, q. 19, art. 8; q. 22, art. 1, 2, ad 4um; q. 59, art. 3; q. 60, art. 2; q. 62, art. 4; q. 82, art. 1,2; q. 83, art. 1; q. 105, art. 4,5]. Nous voyons même, par la doctrine de cet article, qu'il n'est pas jusqu'au premier acte, dans lequel la volonté peut commencer à vouloir déterminément un vrai bien, parce qu'elle y est mue par Dieu, sans qu'elle-même s'y meuve à proprement parler, qui ne doive être tenu pour un acte non nécessaire ou libre en quelque sorte, quand il se termine à un bien particulier. La volonté, en effet, n'est point remplie par cet objet; et au moment où elle le veut, il y a, en elle, possibilité de ne pas le vouloir.

L'*ad primum* fait observer que « la volonté divine ne va pas seulement à faire qu'une chose soit produite par l'être qu'elle meut; elle fait aussi que la chose soit produite selon qu'il convient à la nature de l'être mû. C'est pourquoi il répugnerait plutôt à la motion divine de faire que la volonté soit mue nécessairement, ce qui est contraire à sa nature, que de faire qu'elle soit mue librement, ainsi qu'il convient à sa nature ». Lors donc qu'il s'agit des choses où l'acte de la volonté demeure libre, parce

que ces choses n'emplissent pas la faculté de vouloir, la motion de Dieu tombant sur la volonté et lui faisant vouloir ces choses, loin de nuire à sa liberté, la parfait et la consacre.

L'*ad secundum* dit que « ce que Dieu opère en un être est naturel dans cet être, quand Dieu l'y opère pour qu'en effet il lui soit naturel; toute chose, en effet, convient aux divers êtres, selon que Dieu veut qu'elle leur convienne. Et précisément, il n'est pas vrai que Dieu veuille que tout ce qu'Il opère dans les divers êtres soit naturel en eux; comme, par exemple, que les morts ressuscitent » : Dieu fait que les morts ressuscitent parfois; Il ne fait jamais qu'ils ressuscitent naturellement. « Ce qu'Il veut qui soit naturel à tout être, c'est que tout être demeure soumis à sa divine puissance ». La puissance obédientielle qui met tout être, quel qu'il soit, à la merci de la toute-puissance divine, est la seule chose qu'on puisse dire nécessairement et toujours naturelle aux êtres que Dieu meut. Il ne s'ensuit donc pas, comme le voulait l'objection, que toute motion de Dieu sur la volonté fasse que le mouvement ou l'acte de la volonté soit naturel et nécessaire; même sous cette motion, il pourra, selon qu'il a été expliqué, être non-naturel ou libre.

L'*ad tertium* dit que « si Dieu meut la volonté à quelque chose, il est incompossible avec cette hypothèse, que la volonté ne soit pas mue à cette chose; mais cela n'est pas impossible purement et simplement. Il ne s'ensuit donc pas que la volonté soit mue nécessairement par Dieu ». Nous retrouvons toujours la même doctrine. Quand Dieu meut la volonté à vouloir déterminément telle chose, la volonté voudra certainement cette chose-là. S'ensuit-il qu'elle la veuille nécessairement? Nullement, s'il s'agit d'une chose qui ne l'emplit pas et qui laisse, en elle, au moment même où elle la veut, la capacité volitive de ne pas la vouloir. La volonté ne pourra pas ne pas vouloir cette chose-là, si Dieu la meut à ce qu'elle la veuille, d'une possibilité qui supposerait simultanement la composition *de l'acte* et non *du non-acte* ou de l'*acte contraire*, mais elle pourra ne pas la vouloir, d'une possibilité qui suppose la composition de *cet acte* ou de *cette volition* et de la *capacité volitive* s'étendant à l'exclusion de cet acte ou à la position de l'acte contraire Même *quand telle chose est*

actuellement voulue par la volonté, il y a, dans la volonté, s'il s'agit d'une chose particulière qui ne l'emplit pas, *réelle puissance de ne pas vouloir cette chose ou d'en vouloir une autre;* et cela, parce que la volonté est plus vaste que cette chose actuellement voulue. Toutefois, *il n'est pas possible que si elle la veut, elle ne la veuille pas en effet.* Dire le contraire serait affirmer une contradiction. Si donc Dieu meut la volonté à vouloir, la volonté voudra très certainement; mais elle ne voudra pas nécessairement pour cela; car, s'il s'agit d'un objet particulier, elle sera mue à le vouloir en telle sorte qu'au moment même où elle le voudra, il y aura, en elle, une capacité volitive ou une puissance de vouloir s'étendant à ce qui serait la négation de cet acte ou même son contraire.

Elle est donc bien à l'abri de toute atteinte, absolument inviolée et inviolable, la liberté du vouloir humain. S'il est vrai que ce vouloir est nécessité par tel de ses objets, cette nécessité elle-même devient la source de sa liberté pour tous les objets qui n'ont point, avec cet objet qui le nécessite, une connexion nécessaire. Sa liberté ne peut être gênée indirectement que par les nuages montant du trouble des passions; mais tant qu'il demeure une lueur d'intelligence, l'essentiel de la liberté dans le vouloir demeure. Quant à l'action de Dieu tombant directement sur le vouloir lui-même en tant qu'il émane de la volonté, loin de nuire à la liberté de ce vouloir, elle en est la garantie suprême et souveraine.

Le premier de tous les actes de la volonté, celui qui porte sur le bien sous sa raison de bien, selon que cette raison de bien est apte à terminer purement et simplement le mouvement de la volonté, est l'acte même de vouloir. Cet acte, en lui-même, fait abstraction de toute raison d'obtention par rapport au bien. Il ne porte pas sur le bien comme ayant raison de fin ou comme ayant raison de moyen. Il porte sur le bien en tant que tel. Cet acte est présupposé à tous les autres. Tous les autres dépendent de lui et l'incluent en quelque sorte, sans que lui-même implique nécessairement les autres actes. Il peut exister tout seul. Il

n'est pas nécessaire qu'une chose ait formellement la raison de fin, pour être voulue de la volonté; encore moins est-il nécessaire qu'elle ait la raison de moyen. Une chose n'a la raison de fin que si elle n'est pas encore possédée ou si elle n'est possédée que par l'entremise d'autres choses. Mais une chose peut être aimée ou voulue, abstraction faite de la raison de possession, de la raison de présence ou de la raison d'absence. Que Dieu soit est chose bonne; c'est même la plus excellente de toutes les choses. Toute volonté peut donc vouloir que Dieu soit. L'être de Dieu n'est cependant pas quelque chose qui ait une raison de fin. Nul n'a à faire que Dieu soit. Il est donc vrai que le bien sous sa raison de bien motive le premier acte de la volonté, l'acte de vouloir. Mais ce premier acte n'est pas le seul qui puisse émaner de la volonté. D'elle, nous l'avons dit, pourront émaner d'autres actes, qui porteront sur le bien, non plus considéré comme tel, purement et simplement; mais sur le bien sous la raison de fin ou sous la raison de moyen. — Sous la raison de fin, le bien motivera deux actes spéciaux de la volonté : l'un, qui sera au terme du mouvement de la volonté vers ce bien; l'autre, qui sera au commencement de ce mouvement. Le premier s'appelle la fruition; le second l'intention.

Après avoir traité du vouloir pur et simple, « nous devons maintenant traiter de la fruition ».

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XI.

DE LA FRUITION.

Cette question comprend quatre articles :

1° Si la fruition est un acte de la puissance appétitive?
2° Si elle convient à la seule créature raisonnable, ou si elle convient aussi aux bêtes?
3° Si la fruition est seulement au sujet de la fin dernière?
4° Si elle n'existe que lorsqu'on possède la fin?

De ces quatre articles, les deux premiers traitent du principe, les deux autres de l'objet de la fruition. — Au sujet du principe, saint Thomas traite d'abord de la faculté qui produit cet acte; ensuite, des êtres où se trouve cette faculté. D'abord, de la faculté qui produit l'acte de jouir.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article Premier.

Si la fruition est un acte de la puissance appétitive?

Trois objections veulent prouver que « la fruition n'est pas seulement un acte de la puissance appétitive ». — La première est que « la *fruition* ne semble pas être autre chose que la perception du fruit. Or, le fruit de la vie humaine, qui est la béatitude [on remarquera, en passant cette belle définition de la béatitude : *le fruit de la vie humaine*], est perçu par l'intelligence, dont l'acte constitue la béatitude ainsi que nous l'avons montré plus haut (q. 3, art. 4). Donc la fruition n'appartient pas à la puissance appétitive, mais à l'intelligence ». — La seconde objection observe que « chaque puissance a une fin propre qui est sa perfection; c'est ainsi que la fin de la vue est de connaître ce qui est visible; la fin de l'ouïe, de percevoir les sons; et ainsi

des autres puissances. Or, la fin d'une chose est le fruit de cette chose. Donc, la fruition appartient à chaque puissance et non pas seulement à la puissance appétitive ». — La troisième objection fait remarquer que « la fruition implique une certaine délectation. Or, la délectation sensible relève du sens qui se délecte dans son objet. Pareillement, la délectation intellectuelle appartiendra à l'intelligence. Ce n'est donc pas à la puissance appétitive, mais à la faculté qui perçoit, que la fruition appartient ».

L'argument *sed contra* est un mot de « Saint Augustin », qui « dit, au premier livre *de la Doctrine chrétienne* (ch. IV), et au dixième livre de *la Trinité* (ch. X, XI), que *la fruition est l'adhésion par amour à une chose qui est aimée pour elle-même*. Or, l'amour est le propre de la faculté appétitive. Donc, la fruition est aussi un acte de cette faculté ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par faire remarquer que « la *fruition* et le *fruit* semblent se rattacher à la même chose, et l'un dérive de l'autre. Lequel, de l'autre, il n'importe pour le sujet qui nous occupe. Toutefois on peut tenir pour probable que ce qui est le plus manifeste aura été aussi le premier à être désigné. Or, pour nous, les choses qui sont d'abord manifestes sont les choses les plus sensibles. Il semble donc que c'est des fruits sensibles que le nom de fruition sera venu. Et, précisément, le fruit, dans l'ordre sensible, est ce qui, en dernier lieu, est attendu de l'arbre, et qu'on fait sien avec une certaine suavité » ou douceur. « La fruition semblera donc se rattacher à l'amour ou à la délectation que l'on a de ce qui est attendu comme dernière chose, c'est-à-dire sous la raison de fin. Puis donc que la fin et le bien sont objet de la faculté appétitive, il est manifeste que la fruition est un acte de la faculté appétitive ».

L'*ad primum* répond que « rien n'empêche qu'une seule et même chose, sous des raisons diverses, appartienne à diverses puissances. Nous dirons donc que la vision de Dieu, en tant que vision, est acte de l'intelligence; mais, en tant qu'elle est un bien et qu'elle a raison de fin, elle est objet de la volonté. Et, à ce titre, elle tombe sous son acte de fruition. En telle sorte que

cette fin est atteinte par l'intelligence, comme par la faculté qui la réalise; et par la volonté, comme par la faculté qui meut à l'obtention de cette fin et goûte la fruition quand cette fin est rendue présente ».

L'*ad secundum* fait remarquer que « la perfection et la fin de chacune des autres puissances est contenue sous l'objet de la faculté appétitive, comme le propre est contenu sous le commun, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 9, art. 1). Il suit de là que la perfection et la fin de chacune des autres puissances, selon que c'est un certain bien, appartient à la puissance appétitive. Et de là vient que la puissance appétitive meut les autres puissances à leurs fins propres et qu'elle-même atteint sa fin à elle, toutes les fois qu'une des autres puissances parvient à sa propre fin ». C'est donc par excellence qu'il appartient à la faculté appétitive d'atteindre la fin, puisqu'elle prend à son compte, si l'on peut ainsi dire, même l'obtention des diverses fins particulières qui sont le propre de chacun des principes d'actions existant dans le sujet.

L'*ad tertium* remarque que « dans la délectation, il y a deux choses : la perception de ce qui convient » et qui causera la délectation; « cette perception est le propre de la faculté de connaître; — puis, la complaisance causée par la présence de ce qui est offert comme étant ce qui convient : et ceci appartient à la faculté appétitive, dans laquelle se parfait la raison de délectation ». La délectation, en effet, est un mouvement ou un acte de la faculté d'aimer, provoqué par la présence d'une chose qui plaît. Et sans doute, c'est la faculté de connaître qui révèle la présence ou la nature de la chose qui plaît; mais c'est la faculté d'aimer qui sent ou qui goûte le plaisir causé par cette présence.

Dans le mot *fruition*, nous trouvons l'idée de *fruit*, mais, de fruit que l'on perçoit et que l'on goûte. La fruition est le sentiment de plaisir éprouvé à l'occasion d'une chose qu'on attendait comme on attend le fruit de l'arbre. Et parce que le fruit de l'arbre est la dernière chose qu'on attend de l'arbre, en laquelle on se repose quand on la goûte, la fruition implique manifestement l'idée de bien, l'idée de fin, et l'idée de repos dans

cette fin, ou dans ce bien; elle relève, par conséquent, d'une façon immédiate, de la faculté appétitive qui a pour objet propre la fin et le bien. — Mais de quelle faculté appétitive s'agira-t-il, à proprement parler, quand nous nommerons la fruition? S'agira-t-il de la faculté appétitive qui suit la raison et ne se trouve que dans l'homme, ou s'agira-t-il aussi de la faculté appétitive qui convient aux animaux? C'est ce que nous devons maintenant considérer, et tel est l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si la fruition convient seulement à la créature raisonnable ou si elle convient aussi aux bêtes?

Trois objections veulent prouver que « la fruition appartient seulement aux hommes ». — La première est un mot de « saint Augustin », qui « dit, au premier livre de la *Doctrine chrétienne* (ch. XXII), que *c'est nous, hommes, qui avons la fruition et l'usage*. Donc les autres animaux n'ont pas la fruition ». — La seconde objection dit que « la fruition porte sur la fin dernière. Or, les animaux sans raison ne peuvent pas arriver à la fin dernière. Donc, la fruition ne leur appartient pas ». — La troisième objection fait observer que « l'appétit naturel est sous l'appétit sensible, comme l'appétit sensible est sous l'appétit rationnel. Si donc la fruition appartient à l'appétit sensible, il semble que pour la même raison elle pourra appartenir à l'appétit naturel; ce qui est manifestement faux; car la pierre ne saurait jouir. Donc la fruition n'appartient pas à l'appétit sensible, et par suite, elle ne convient pas aux bêtes ».

L'argument *sed contra* cite une autre parole de « saint Augustin », qui « dit, au livre des *Quatre-vingt-trois questions* (q. 30) : *Jouir de la nourriture et de n'importe quel autre plaisir corporel est attribué, non sans raison, aux bêtes* ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par rappeler, en la précisant encore, la doctrine de l'article précédent.

« Ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit », observe-t-il, « la fruition n'est pas l'acte de la faculté qui atteint la fin à titre

de principe qui exécute, mais de la faculté qui commande et préside à l'exécution; nous avons dit, en effet, qu'elle était l'acte de la faculté appétitive », dont le propre est de mouvoir toutes les autres puissances à l'obtention de leurs fins respectives, en vue du bien total qui est celui du sujet. « Or, dans les choses qui n'ont pas de connaissance, on trouve une puissance atteignant la fin par mode de puissance qui exécute; c'est ainsi que le corps lourd tend vers le bas et le corps léger vers le haut, en vertu d'une inclination reçue. La puissance qui atteint la fin par mode de puissance qui commande n'est pas en elles, mais en une nature supérieure, qui meut, par son commandement, toute la nature, comme dans les êtres doués de connaissance, l'appétit meut les autres puissances à leurs actes respectifs ». [On remarquera cette belle comparaison de la nature entière étant à Dieu ce que les puissances inférieures sont aux facultés supérieures dans le sujet qui vit]. « Il s'ensuit manifestement que dans les êtres où ne se trouve pas la connaissance, bien qu'ils aient une fin et qu'ils l'atteignent, il n'y a pas à parler de fruition. La fruition ne se trouve que dans les êtres doués de connaissance ».

Il faut donc, pour qu'un être soit capable de fruition, qu'il y ait en lui une certaine connaissance de la fin. « Mais, il y a une double connaissance de la fin : l'une, parfaite; l'autre, imparfaite. — La connaissance parfaite de la fin est celle où n'est pas seulement connu ce qui a la raison de fin et de bien, mais la raison elle-même universelle de bien et de fin »; d'où il suit qu'on peut comparer l'objet où se trouve cette raison à la raison elle-même et voir s'il l'égale où s'il demeure inférieur à elle : condition essentielle de l'acte libre, ainsi que nous l'avons vu. « Cette connaissance parfaite est le propre de la nature raisonnable. — La connaissance imparfaite est celle où est connu » seulement « ce en quoi se trouve, d'une façon particulière, la raison de fin et de bien », sans que la raison elle-même de fin et de bien soit connue; d'où il suit que ne peut être perçu le rapport de l'objet particulier à la raison universelle de bien. « Cette connaissance est la connaissance qui appartient aux animaux sans raison, dans lesquels les puissances appétitives ne commandent pas d'un

commandement libre, mais sont mues par un instinct naturel à tout ce que les sens perçoivent ».

Voilà donc la triple condition où se trouvent les êtres qui sont dans le monde, par rapport à l'obtention de la fin. Les uns atteignent cette fin sans la connaître; les autres l'atteignent en la connaissant, mais sans connaître la raison de fin; les autres enfin connaissent cette raison de fin et s'y ordonnent eux-mêmes librement. « Il suit de là que la fruition », dont le propre est d'appartenir à la faculté qui meut à l'obtention de la fin, « conviendra à la nature raisonnable, selon sa raison parfaite; aux animaux sans raison, selon sa raison imparfaite; aux autres créatures, en aucune manière ».

L'ad primum fait observer que « saint Augustin parle de la fruition parfaite ».

L'ad secundum dit qu' « il n'est pas nécessaire que la fruition porte sur la fin dernière pure et simple, mais sur ce qui est tenu par chaque être pour sa fin dernière »; et ceci est la perfection ultime qui convient à chacun d'eux, selon que chacun la perçoit *hic et nunc*.

L'ad tertium fait remarquer que « l'appétit sensible suit une certaine connaissance; tandis que l'appétit naturel n'est précédé d'aucune connaissance » dans l'être où il se trouve, « surtout quand il se trouve dans les êtres » purement naturels « qui n'ont aucune connaissance »

Une réponse sous forme d'*ad quartum* précise le sens du mot de saint Augustin que citait l'argument *sed contra*. Il n'en faudrait pas conclure, en effet, que saint Augustin attribue aux bêtes même la fruition parfaite. « Saint Augustin, dans ce passage, veut parler de la fruition imparfaite. Et cela ressort de son mode même de parler ». Il compare la fruition et la disposition ou l'usage; et « il dit que d'attribuer aux bêtes la fruition n'est pas chose si absurde que de leur attribuer la disposition ou l'usage ». L'une, en effet, suppose toujours le libre arbitre; tandis que l'autre peut se trouver même dans les être dénués de raison, quand on la prend sous sa raison imparfaite, ainsi qu'il a été dit.

La fruition implique l'idée de repos goûté par l'être d'abord

en mouvement. Cela suppose un être qui n'était pas seulement mû par un autre, mais qui, d'une certaine manière, se mouvait lui-même. Or, il n'y a à se mouvoir lui-même que l'être qui connaît le terme de son mouvement. Encore faut-il, pour qu'il s'y meuve lui-même au sens parfait, qu'il connaisse ce terme du mouvement, non pas seulement sous sa raison d'objet particulier, qui, en fait, termine le mouvement, mais comme ayant, en effet, la raison de terme du mouvement; et ceci est le propre des êtres doués de raison. Ce sera donc dans les êtres doués de raison que se trouvera la fruition sous sa raison parfaite, bien qu'elle puisse se trouver aussi, d'une certaine manière et sous sa raison imparfaite, dans les êtres dénués de raison, mais doués de connaissance sensible. — Nous devons maintenant nous demander ce sur quoi porte la fruition : porte-t-elle seulement sur la fin dernière? Porte-t-elle seulement sur la fin dernière en tant que possédée de fait? — D'abord, si la fruition ne porte que sur la fin dernière. C'est l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si la fruition porte seulement sur la fin dernière ?

Trois objections veulent prouver que « la fruition ne porte pas seulement sur la fin dernière ». — La première arguë du texte de « l'Apôtre » saint Paul, qui « dit, dans son épître à *Philémon* (v. 2) : *Oui, frère, que je jouisse de toi dans le Seigneur*. Or, il est manifeste que saint Paul n'avait point mis sa fin dernière en un homme. Donc, la fruition n'est pas seulement de la fin dernière ». — La seconde objection remarque que « le fruit est l'objet de la fruition. Or, l'Apôtre dit, dans son épître *aux Galates*, ch. v (v. 22) : *Le fruit de l'Esprit est la charité, la joie, la paix*, et autres choses de ce genre, qui n'ont pas la raison de fin dernière. Donc, la fruition ne porte pas seulement sur la fin dernière ». — La troisième objection observe que « les actes de la volonté se replient sur eux-mêmes; c'est ainsi que je me veux vouloir et que je m'aime produisant l'acte d'aimer. Or, la fruition est un acte de la volonté; *c'est*, en effet, *par la volonté que*

nous jouissons, ainsi que le dit saint Augustin, au dixième livre *de la Trinité* (ch. x). Donc, un homme peut jouir de sa propre jouissance. D'autre part, la fruition de l'homme n'est pas sa fin dernière, mais seulement le Bien incréé, qui est Dieu. Il s'ensuit que la fruition n'est pas seulement de la fin dernière ».

L'argument *sed contra* en appelle encore à « saint Augustin », qui « dit, au dixième livre de *la Trinité* (ch. x) : *La fruition n'existe pas, si la chose que la volonté atteint est voulue pour une autre.* Or, il n'y a que la fin dernière qui ne soit pas voulue pour autre chose. Donc c'est la fin dernière seule qui est l'objet de la fruition ».

Au corps de l'article, saint Thomas revient à la raison de *fruit*, qui commande toute cette question de la fruition. « Ainsi qu'il a été dit, rappelle le saint Docteur (à l'art. 1), la raison de fruit comprend deux choses : qu'il soit un terme; et qu'il repose la faculté appétitive par une certaine douceur ou délectation. Or, le terme peut être pur et simple, ou seulement relatif. Le terme pur et simple, est celui qui n'est pas ordonné à autre chose. On n'aura qu'un terme relatif, si ce terme ne se dit que par rapport à certaines choses. Cela donc qui a raison de terme pur et simple, et qui repose l'appétit, en le délectant, à titre de fin dernière, mérite, à proprement parler, le nom de fruit: et c'est à son sujet qu'on parle proprement de fruition. Ce qui n'a pas en soi de pouvoir reposer l'appétit en le délectant, mais n'est voulu qu'en raison d'un autre, comme la potion amère qui n'est voulue qu'en raison de la santé, ne peut, en aucune manière, être appelé fruit. Quant à ce qui porte en soi une certaine delectation à laquelle sont ordonnées certaines choses qui précèdent, on pourra, d'une certaine manière, lui donner le nom de fruit, mais improprement, et non selon la raison complète de fruit; et on le dira, de même, objet de fruition. — De là vient que saint Augustin, au dixième livre de *la Trinité* (ch. x), dit que *nous jouissons des choses connues, dans lesquelles la volonté se repose avec délices.* Or, la volonté ne se repose purement et simplement que dans la fin dernière; car, si elle attend encore quelque chose, son mouvement demeure en suspens, bien

qu'elle soit déjà parvenue à un certain terme. C'est ainsi que dans le mouvement local, bien que le milieu de l'étendue « à parcourir, « ait raison de commencement et de fin », puisqu'il termine la première moitié et commence la seconde, « cependant on ne le tient pour une fin actuelle » du mouvement, « que si on s'y repose »; et, encore, n'est-il qu'une fin relative, parce qu'on ne s'y repose qu'en passant. La raison et l'exemple que vient de nous donner saint Thomas doivent être retenus; car ils résolvent la question où s'embarrassent parfois certains esprits, de savoir, si, en dehors de la fin dernière, il peut y avoir des fins intermédiaires qui aient vraiment la raison de fin et ne soient pas de purs moyens. Nous voyons, ici, par la doctrine de saint Thomas, qu'il peut y avoir de vraies fins intermédiaires, mais que ces fins intermédiaires, bien qu'elles aient la raison de fin et ne soient pas de purs moyens, n'ont cette raison de fin qu'imparfaitement, comparées à la fin dernière où la raison de fin se trouve excellemment, sans aucun mélange de raison de moyen.

L'*ad primum* répond avec un texte de « saint Augustin », qui « dit, au premier livre de la *Doctrine chrétienne* (ch. xxx. cf. le Maître des *Sentences*, liv. I, dist. I) : Si saint Paul avait dit : *Que je jouisse de toi*, sans ajouter *dans le Seigneur*, il eût semblé mettre la fin de sa dilection en lui. Mais, parce qu'il ajoute cela, il signifie qu'il a mis sa fin dans le Seigneur et que c'est Lui qui est l'objet de sa fruition. En telle sorte qu'il entend jouir de son frère, non comme du terme, mais comme d'un moyen » ou d'un terme intermédiaire.

L'ad secundum fait observer que « le fruit dit un tout autre rapport à l'arbre qui le produit et à l'homme qui en jouit. Il se compare à l'arbre qui le produit, comme l'effet se compare à sa cause. Il se compare à celui qui en jouit, comme une chose attendue sous la raison de terme et causant du plaisir. Cela donc que l'apôtre saint Paul énumère et dont il était parlé dans l'objection est appelé du nom de fruit, parce que c'est un effet, en nous, de l'Esprit saint: aussi bien ces choses sont-elles appelées *fruits de l'Esprit*. Mais on ne les appelle pas de ce nom pour signifier qu'elles soient l'objet de notre fruition, à titre de

fin dernière. — On peut dire aussi », ajoute saint Thomas, et c'est une seconde réponse, « que ces choses sont appelées *fruits*, d'après saint Ambroise, *parce que nous devons les demander pour elles-mêmes :* non pas qu'il ne faille les rapporter à la béatitude : mais elles ont en elles-mêmes de quoi nous réjouir ». Ce ne sont pas de purs moyens; elles ont une certaine raison de fin, ainsi qu'il a été dit.

L'*ad tertium* rappelle que « selon qu'il a été dit plus haut (q. 1, art. 8; q. 2, art. 7), la fin se prend dans un double sens : au sens de la chose elle-même » ou de l'objet qui constitue la fin; « et au sens de l'acquisition de cette chose. Et ce ne sont point là deux fins distinctes, mais une seule et même fin considérée d'abord en elle-même et puis selon qu'elle est appliquée à un autre. Nous dirons donc que Dieu est la fin dernière, à titre d'objet qui termine le mouvement de l'appétit; et la fruition, comme jouissance de cette fin dernière. De même donc que Dieu et la fruition de Dieu ne sont pas deux fins différentes; pareillement, ce sera la même raison de fruition », savoir le bien qui est en Dieu, « qui fait jouir de Dieu et de sa jouissance. Et il en faut dire autant de la béatitude créée qui consiste dans la fruition », à titre de propriété essentielle découlant de la vision et la couronnant par mode de perfection obligée, ainsi que nous l'avons expliqué dans le traité de la béatitude.

La fruition, au sens parfait, ne porte que sur la fin dernière, parce qu'elle suppose définitivement terminé le mouvement de l'appétit et un repos absolu dans le bien sans mélange, cause des plus pures délices. — Mais, aussitôt une dernière question se pose. Ne sera-ce que dans la possession effective du souverain Bien ou de la fin dernière, que consistera la fruition; ou sera-t-elle possible même en deçà de cette possession effective? — C'est ce que nous devons maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article suivant.

Article IV.

Si la fruition n'existe que lorsqu'on possède la fin ?

Trois objections veulent prouver que « la fruition ne porte que sur la fin possédée ». — La première est un mot de saint Augustin », qui « dit, au dixième livre de *la Trinité* (ch XI), que *la fruition suppose qu'on use avec joie, non pas de l'espérance, mais de la réalité*. Or, jusqu'à ce qu'on la possède, on n'a pas la joie de la réalité, mais seulement de l'espérance. Donc, la fruition ne porte que sur la fin possédée ». — La seconde objection rappelle la doctrine de l'article précédent. « Il a été dit que la fruition ne porte, à proprement parler, que sur la fin dernière, parce que seule la fin dernière repose » purement et simplement « l'appétit. Or, l'appétit ne se repose que dans la fin réellement possédée. Donc, la fruition, à proprement parler, ne porte que sur la fin possédée ». — La troisième objection remarque que « la fruition est la perception du fruit. Or, le fruit n'est perçu que lorsque la fin est réellement possédée. Donc, la fruition ne porte que sur la fin possédée ».

L'argument *sed contra* observe que « *la fruition implique l'adhésion d'amour à une chose pour elle-même*, ainsi que le dit saint Augustin (de la *Doctrine chrétienne*, liv. I, ch. IV). Or, cette adhésion peut exister, même si la chose n'est point présente. Donc, la fruition peut porter même sur la fin qui n'est point possédée. »

Au corps de l'article, saint Thomas fait remarquer que « la fruition implique un rapport de la volonté à la fin dernière, selon que la volonté tient une chose pour sa fin dernière. Or, la fin peut être tenue d'une double manière : d'une manière parfaite: et d'une manière imparfaite. Elle est tenue d'une manière parfaite, quand on l'a non pas seulement en intention, mais aussi en réalité. Elle est tenue d'une manière imparfaite, quand on l'a seulement en intention. Il suit de là que la fruition parfaite ne porte que sur la fin réellement possédée: mais la fruition imparfaite porte aussi sur la fin qui n'est pas possé-

dée réellement et qui est seulement dans l'intention ». Dans le cas de la fin dernière non possédée, mais que l'on se propose d'atteindre, il peut y avoir et il y a en effet fruition véritable dans la mesure où la pensée et la volonté de posséder cette fin dernière cause du plaisir à l'âme. La fruition est imparfaite, mais elle a toute la raison de fruition. Il n'en était pas de même dans le cas de l'article précédent où l'on supposait le repos de la volonté en une fin intermédiaire. Ce repos, même s'il porte sur une chose réellement possédée, ne méritera qu'incomplètement le nom de fruition, parce qu'il est essentiel à la fruition pure et simple de porter sur la fin dernière.

L'*ad primum* dit que « saint Augustin », dans le texte cité par l'objection, « parle de la fruition parfaite ».

L'*ad secundum* complète excellemment la doctrine du corps de l'article et justifie la remarque dont nous avons fait suivre le texte du saint Docteur. « C'est d'une double manière », observe saint Thomas, « que le repos de la volonté peut être empêché : du côté de l'objet, parce que cet objet n'est pas la fin dernière, mais est ordonné à autre chose; ou du côté de celui qui recherche la fin, selon qu'il ne l'a pas encore en sa possession ». Dans le premier cas, l'objet lui-même ne repose pas définitivement la volonté : elle cherche autre chose en dehors de lui. Dans le second cas, l'objet suffit à la volonté; mais la volonté ne le possède pas encore autant qu'elle peut le posséder : elle continue de se mouvoir vers lui. « Or, c'est l'objet qui donne à l'acte son espèce [cf. q. 1, art. 3]; la condition du sujet qui agit ne fait que donner à l'acte son mode : elle rend seulement cet acte parfait ou imparfait », mais en le laissant ce qu'il est dans son être essentiel. « Il suit de là que ce qui n'est pas la fin dernière ne peut causer qu'une fruition improprement dite, qui n'a pas dans sa totalité la raison de fruition. La fin dernière, au contraire, même si elle n'est pas réellement possédée, pourra cependant causer une fruition proprement dite »; car ici nous avons l'objet formel de la fruition. « Seulement, ce sera une fruition imparfaite, en raison du mode imparfait dont cette fin dernière est possédée ». — Cette réponse, jointe à la doctrine du corps de l'article, nous permet de saisir la différence qui existe, même

sur cette terre, entre les saints et les autres hommes. — Les saints sont fixés sur l'objet de leur bonheur : leur volonté ne flotte pas de désirs en désirs qui se contrarient ou se combattent. Et parce qu'ils sont fixés à l'objet véritable qui doit un jour les rendre définitivement heureux, ils commencent dès maintenant à être heureux, en effet, quoique imparfaitement. — Les autres hommes, au contraire, ou bien demeurent en quelque sorte indécis sur le choix de l'objet qui doit les rendre heureux; et leur volonté est tourmentée, ne trouvant jamais de repos; ou, s'ils ont fixé leur choix, comme ils l'ont fixé sur un objet qui n'est point le véritable objet de leur bonheur, ils peuvent goûter une certaine apparence de bonheur et de repos; mais c'est un faux repos et un faux bonheur. Ce n'est pas le bonheur, au sens vrai; c'est plutôt le commencement de la misère, au sens profond et éternel de ce mot.

L'*ad tertium* fait observer qu' « on peut dire de quelqu'un qu'il a ou qu'il tient sa fin, non pas seulement quand il l'a en réalité, mais encore quand il se propose de l'avoir » et qu'il a fixé le choix de sa volonté, « ainsi qu'il a été dit ».

On remarquera l'importance de cette doctrine de la fruition, pour toute la suite de nos études morales. Ce nouvel acte de la volonté, selon qu'il se distingue du simple vouloir, et selon qu'il peut commencer d'être, même avant que la fin dernière soit réellement possédée, sera précisément le foyer d'où partira toute l'énergie et tout le déploiement d'activité qui doit aboutir à la possession effective de la fin dernière. L'intention elle-même, dont nous allons avoir à parler, et qui constituera comme le déclanchement de toute notre activité morale, aura sa source dans la fruition commencée, où doit s'alimenter tout acte humain tendant à la réalisation du bonheur. Selon que ce foyer ou cette source seront intenses et féconds, la vie morale de l'homme sera généreuse, puissante, riche en mérites. Si, au contraire, l'acte de fruition était faible, peu savoureux, médiocrement senti, on n'aurait qu'une vie morale sans élan et sans vertu. Nous sommes ici au foyer de tout élan et de toute vertu pour la vie morale de l'homme. C'est pourquoi l'on ne saurait

trop recommander de veiller à promouvoir tout ce qui peut exciter au cœur de l'homme, par la méditation surtout et la contemplation des ravissants attraits du bonheur suprême, cet acte si important de la divine fruition.

Après le *vouloir* et la *fruition*, « c'est de *l'intention* que nous devons maintenant traiter », et tel va être l'objet de la question suivante.

QUESTION XII.

DE L'INTENTION.

Cette question comprend cinq articles :

1° Si l'intention est un acte de l'intelligence ou un acte de la volonté ?
2° Si elle ne porte que sur la fin dernière ?
3° Si quelqu'un peut avoir son intention qui porte simultanément sur deux choses ?
4° Si l'intention de la fin est un même acte avec la volonté de ce qui est ordonné à la fin ?
5° Si l'intention convient aux animaux sans raison ?

L'énoncé de ces articles nous montre que si l'intention est l'un des trois actes portant sur la fin, il est déjà en contact avec les moyens ordonnés à la fin, qui seront l'objet des nouveaux actes dont nous aurons à parler bientôt. — Le premier des cinq articles qui composent la question actuelle examine si, en effet, l'intention est un acte de la volonté; les quatre autres, si elle est un acte de la volonté portant sur la fin : sur la fin dernière seulement (art. 2); sur une seule fin ou sur plusieurs (art. 3); sur la fin seulement ou aussi sur les moyens ordonnés à la fin (art. 4); sur la fin sous sa raison de fin (art. 5). — D'abord, si l'intention est un acte de la volonté. — C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si l'intention est un acte de l'intelligence ou un acte de la volonté ?

Nous avons ici quatre objections. Elles veulent prouver que « l'intention est un acte de l'intelligence et non de la volonté ». — La première est le mot de l'Évangile, « en saint Matthieu », où « il est dit, chap. VI (v. 22) : *Si votre œil est simple, tout votre corps sera lumineux.* Dans ce texte, en effet, l'œil signifie l'intention, comme le dit saint Augustin au livre du *Sermon du Seigneur sur la Montagne* (liv. II, ch. XIII). Or, l'œil, qui est

l'organe de la vision, signifie la faculté de percevoir ». — La seconde objection insiste dans le même sens. Elle observe que « Saint Augustin, au même endroit, dit que l'intention est appelée *lumière* par le Seigneur quand Il dit : *Si la lumière qui est en vous est ténèbre*, etc. Puis donc que la lumière appartient à l'ordre de la connaissance, il en sera de même de l'intention ». — La troisième objection remarque que « l'intention désigne une certaine ordonnance vers la fin. Or, c'est à la raison qu'il appartient d'ordonner. Donc l'intention n'appartient pas à la volonté, mais à la raison ». — La quatrième objection doit être soigneusement notée; car elle nous vaudra une lumineuse réponse de saint Thomas. « L'acte de la volonté, dit-elle, ne porte que sur la fin ou sur ce qui est ordonné à la fin. Or, l'acte de la volonté qui porte sur la fin est le vouloir ou la fruition; par rapport à ce qui est ordonné à la fin, son acte est l'élection. Puis donc que l'intention diffère de ces divers actes, elle n'est pas un acte de la volonté ». — Les objections que nous venons de lire, nous montrent excellemment la raison d'être du présent article. Il semble, en effet, que le rôle évoqué par le nom même d'*intention* appartient à l'intelligence; et c'est, en réalité, à l'intellignece ou à la raison qu'il est attribué, soit dans l'Ecriture sainte, comme nous venons de le voir, soit dans la manière usuelle de parler : nous disons, en effet, couramment, la *pureté d'intention*, pour marquer la vérité du but qu'on se propose en agissant.

Toutefois, l'*attention* elle-même, qui semblerait plus encore être un acte de l'intelligence, est en réalité un acte de la volonté, comme en témoigne l'expérience. Il ne suffit pas, en effet, pour que se produise l'acte de vision, qu'on ait la faculté de voir, même unie à son objet; il faut, de plus, que cette faculté soit *appliquée* à son objet par un acte de la volonté; et cette application s'appelle l'attention. L'attention, au sens actif, est donc un acte de la volonté. C'est ce que fait remarquer l'argument *sed contra*, en apportant un beau texte de « saint Augustin », qui « dit, au onzième livre de *la Trinité* (ch. IV, VIII, IX), que l'*intention de la volonté unit le corps visible à la vue, et, semblablement, l'image existant dans la mémoire à la pointe*

de l'esprit, quand l'homme pense en lui-même. L'intention est donc un acte de la volonté ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait observer que « l'intention, comme son nom le dit, signifie *tendre vers quelque chose* », en latin : *tendere in.* « Or, il y a, à tendre vers une chose, et l'action du moteur et le mouvement du mobile. Toutefois, cela même que le mouvement du mobile tend vers une chose, provient de l'action du moteur. Il s'ensuit que l'intention », ou le fait de tendre vers quelque chose, « convien-dra premièrement et principalement à ce qui meut vers la fin. De là vient que tout chef qui commande est dit mouvoir, par son commandement, les autres à ce que lui-même entend » ou se propose. « Puis donc que la volonté meut les autres puissances de l'âme à leur fin, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 9, art. 1), il s'ensuit que manifestement l'intention est proprement un acte de la volonté ».

L'*ad primum* répond que « l'intention est appelée *l'œil*, d'une manière métaphorique, non point parce qu'elle est un acte de connaissance; mais parce qu'elle présuppose la connaissance qui montre à la volonté la fin vers laquelle elle meut; c'est ainsi que l'œil corporel nous montre d'avance le but où nous devons tendre des pas du corps » : c'est la faculté appétitive et la faculté motrice qui causent le mouvement; mais ce mouvement est dirigé par la vue.

L'*ad secundum* fournit une explication très intéressante du mot de l'Évangile que citait l'objection, en le commentant d'après saint Augustin. « L'intention, dit saint Thomas, est appelée lumière, parce qu'elle est manifeste à celui en qui elle se trouve. Par contre, les œuvres sont appelées ténèbres, parce que l'homme sait bien ce qu'il se propose, mais il ne sait pas ce qui suivra de son acte, ainsi que l'explique saint Augustin au même endroit ».

L'*ad tertium* accorde que « la volonté ne fait pas l'ordre, mais cependant elle tend à quelque chose selon l'ordre de la raison » : c'est la raison qui constitue l'ordre de la marche; mais c'est la volonté qui fait le mouvement de cette marche. « Aussi bien, ce nom d'*intention* désigne un acte de la volonté qui

présuppose l'acte ordonnateur de la raison ordonnant une chose à sa fin ».

L'*ad quartum* précise que « l'intention est un acte de la volonté portant sur la fin. — Mais c'est d'une triple manière que la volonté porte sur la fin. — D'abord, d'une manière absolue », sans prendre garde même à la raison de fin, en tant que fin : la volonté se porte vers la fin, sous sa raison de bien, uniquement parce qu'elle est chose bonne en soi. « Ce premier acte est l'acte de *volonté* » ou de vouloir, qui émane de la faculté, « selon que nous voulons, d'une façon absolue », et uniquement sous sa raison de chose bonne, « par exemple, la santé, ou toute autre chose de ce genre. — D'une autre manière, la fin est considérée selon qu'elle a la raison de terme où l'on se repose. L'acte de la volonté qui l'atteint sous ce jour est la *fruition*. — La troisième manière est celle où la fin est considérée selon qu'elle est le terme de quelque chose qui lui est ordonné. A ce titre, elle tombe sous l'acte d'*intention*. Nous ne serons pas dits, en effet, entendre ou nous proposer la santé, du simple fait que notre volonté se complaît en elle, mais de ce que nous voulons y parvenir à l'aide de certains moyens » : l'idée de moyen est donc impliquée dans l'idée de fin selon que la fin est l'objet de l'acte d'intention. — La simple *volonté* fait abstraction de la raison de fin; la *fruition* l'implique, mais à titre de chose possédée en laquelle on se repose au terme du mouvement qui nous l'a fait atteindre; l'*intention* implique aussi la fin, mais comme chose à obtenir par des moyens proportionnés.

Ainsi donc, par rapport à ce qui est la fin, nous avons trois actes de la volonté : le simple vouloir; la fruition; et l'intention. Chacun de ces trois actes présuppose, à sa manière, un acte de l'intelligence; car la volonté ne peut rien vouloir qu'autant que son objet lui est présenté par la raison. Dans le simple vouloir, l'intelligence montre à la volonté son objet sous la raison *d'aimable*. Dans la fruition, elle le lui montre sous la raison d'*un bien possible à obtenir et qui doit combler toutes ses aspirations, tous ses désirs, en les reposant*. Dans l'inten-

tion, elle montre la fin comme *le terme que des moyens proportionnés servent à atteindre, et qui demande, pour être atteint, la mise en œuvre de ces moyens.*

Il suit de là que la parfaite éducation de la volonté, surtout en ce qui est de l'*intention*, dont tout le reste ensuite va dépendre, comprend deux choses. La première est la fixation du terme ou du but à atteindre, et du chemin qui y conduit. Cette première chose relève de l'intelligence. Toutefois, même là, une grande part revient à la volonté. Il faut, en effet, que les affections de la volonté soient pures, pour que l'intelligence ne risque pas d'être fâcheusement influencée dans la détermination du but et du chemin à prendre. Aussi bien, à ce titre, l'intention requerra, en même temps que la lumière et la clarté du regard, la pureté des affections et du goût.

Mais, de plus, et ceci est d'une importance souveraine, il faut, pour que l'intention existe formellement, une impulsion, ou mieux, un élan de la volonté. L'intention est formellement cela : un élan. Il faut, sans doute, que cet élan soit dirigé : mais la direction de l'élan n'est pas l'élan lui-même. Or, l'intention est un élan. Dans la mesure où cet élan, d'ailleurs bien dirigé, sera fort, puissant, irrésistible, dans cette mesure-là on aura une vie morale d'héroïsme et de sainteté. Si l'élan est nul, ou s'il est faible, s'il est mou, hésitant, la vie morale ne sera que tiédeur et torpeur : elle se traînera dans la nullité ou la médiocrité. Nous disions, à propos de l'acte de fruition, qu'il devait être fomenté d'une manière intense; car il est le foyer où doivent s'alimenter les autres actes de la volonté. Le premier de ces actes qui vient s'alimenter à ce foyer, est l'acte d'intention. Il se distingue de la fruition; mais il en dépend essentiellement. Parce qu'il en dépend, il ne saurait exister sans elle ni avoir une vertu qu'il ne puiserait pas dans ce foyer. Mais parce qu'il s'en distingue, il ne suffira pas d'accroître la fruition pour avoir du coup l'intention dans toute sa perfection. Il faudra, d'une façon spéciale, discipliner la volonté, ou, plutôt, l'exercer à vouloir fortement. Dans l'acte de simple vouloir, la volonté veut complaisamment; dans l'acte de fruition, elle veut délicieusement; dans l'acte d'intention, elle doit vouloir puissamment, fortement, irrésistiblement.

L'intention est donc, proprement, un acte de la volonté, parce qu'il désigne formellement l'acte du moteur dans le mouvement qui va vers la fin. — Mais vers quelle fin est dirigé cet acte d'intention? Est-ce seulement vers la fin dernière; ou bien est-ce aussi vers les fins intermédiaires? C'est ce que nous devons maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si l'intention a seulement pour objet la fin dernière?

Trois objections veulent prouver que « l'intention a seulement pour objet la fin dernière ». — La première est un mot emprunté « au livre des *Pensées* de saint Prosper (pensée 100e) », où « il est dit : *Le cri vers Dieu est l'intention du cœur.* Or, Dieu est la fin dernière du cœur humain. Donc l'intention porte toujours sur la fin dernière ». — La seconde objection rappelle que « l'intention porte sur la fin selon qu'elle est le terme, ainsi qu'il a été dit (art. préc., ad 4um). Or, le terme a raison de dernier. Donc l'intention porte toujours sur la fin dernière ». — La troisième objection remarque que « l'intention porte sur la fin comme la fruition. Or, la fruition porte toujours sur la fin dernière. Donc, pareillement aussi l'intention ».

L'argument *sed contra* est un fait d'observation. Il remarque d'abord que « la fin dernière des volontés humaines est unique, savoir la béatitude, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 1, art. 7). Si donc l'intention n'avait pour objet que la fin dernière, il n'y aurait pas diversité d'intentions parmi les hommes; ce qui est manifestement faux. »

Au corps de l'article, saint Thomas commence par rappeler que « l'intention, ainsi qu'il a été dit (art. préc., ad 4um), porte sur la fin selon qu'elle est le terme du mouvement de la volonté. Or, dans le mouvement, le terme peut se prendre d'une double manière. Il y a le terme dernier, où l'on se repose définitivement, et qui est le terme de tout le mouvement. Il y a aussi les arrêts intermédiaires, qui terminent une partie du

mouvement et en commencent une autre. C'est ainsi que dans le mouvement où l'on va de A à C par B, C sera le terme dernier, et B un terme de milieu. Or, c'est sur l'un et l'autre terme que peut porter l'intention. Il s'ensuit que l'intention aura toujours la fin pour objet, mais non pas toujours la fin dernière ». Nous voyons par ce corps d'article que les fins intermédiaires ont vraiment la raison de fin, bien qu'elles-mêmes soient ordonnées à une fin ultime : seulement, ce n'est pas en tant qu'elles sont ordonnées elles-mêmes à une fin ultime, qu'elles ont raison de fin; c'est en tant qu'elles terminent une partie du mouvement, qui, sans doute, doit se continuer après, mais qui pour un temps demeure interrompu.

L'*ad primum* donne une double réponse au texte de saint Prosper. « L'intention du cœur est appelée le cri vers Dieu, non pas que l'intention porte toujours sur Dieu, mais parce que Dieu connaît l'intention du cœur. — On peut dire aussi que lorsque nous prions, nous dirigeons vers Dieu notre intention, et cette intention a la force d'une clameur ».

L'*ad secundum* accorde que « le terme a raison de dernier, mais non pas toujours par rapport à l'ensemble; ce peut être quelquefois par rapport à une partie ».

L'*ad tertium* répond que « la fruition implique le repos dans la fin; et ceci ne peut être que dans la fin dernière. Mais l'intention implique le mouvement vers la fin, non le repos. D'où il suit qu'il n'y a pas parité ». — La fruition et l'intention portent toutes deux sur la fin; mais l'une, sur la fin comme terme du mouvement où l'on se repose; et l'autre, sur la fin comme but qu'il s'agit d'atteindre. Or, si le repos ne peut être, d'une manière stricte, qu'au terme du mouvement, il est possible d'arriver au but par étapes.

L'intention, qui est l'impulsion vers le but, n'inclut pas nécessairement la continuité absolue du mouvement. Il y a, sans doute, une impulsion initiale, et qui demeure toujours virtuelle, assurant, par là, l'unité du mouvement, vers le but suprême et dernier; mais sous cette impulsion initiale et toujours virtuelle, peuvent et doivent exister des impulsions par-

ticulières, successives, vers des buts particuliers, dont l'un se distingue formellement de l'autre comme chacun se distingue formellement du but dernier, qui, cependant, les commande tous et dirige toute la marche. — Mais, nous devons, plus spécialement, mettre ce point en lumière, savoir la subordination des divers buts successifs terminant les diverses intentions; et c'est ce que va faire saint Thomas à l'article suivant.

Article III.

Si quelqu'un peut avoir simultanément deux buts distincts sur lesquels porte son intention?

Trois objections veulent prouver que « l'intention de quelqu'un ne peut pas simultanément porter sur plusieurs choses ». — La première cite le mot de « saint Augustin », qui « dit, dans son livre *sur le Sermon du Seigneur sur la montagne* (liv. II, ch. XIV, XVI, XVII), que l'homme ne peut pas se proposer simultanément Dieu et un avantage corporel. Donc, et pour la même raison, nul ne peut se proposer simultanément plusieurs autres choses. » — La seconde objection remarque que « l'intention désigne le mouvement de la volonté vers le terme. Or, un même mouvement ne peut pas avoir plusieurs termes du même côté. Donc la volonté ne peut pas se proposer simultanément plusieurs choses ». — La troisième objection dit que « l'intention présuppose l'acte de la raison ou de l'intelligence. Or, *il n'arrive pas que l'intelligence saisisse simultanément plusieurs choses*, au témoignage d'Aristote (*Topiques*, liv. II, ch. x, n. 1) [cf. I p., q. 85, art. 4]. Donc il n'arrive pas non plus que l'intention porte simultanément sur plusieurs choses ».

L'argument *sed contra* part de ce fait, que « l'art imite la nature. Or, la nature se sert d'un même instrument pour des fins multiples; c'est ainsi qu'*elle ordonne la langue à l'usage de la parole et à la dégustation des mets*, comme il est dit au second livre de l'*Ame* (ch VIII, n. 10; de S. Th., leç. XVIII). Donc pareillement, l'art ou la raison peuvent ordonner une même chose à deux fins diverses; et, par suite, il est possible à quelqu'un de se proposer simultanément plusieurs choses ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit qu' « on peut prendre deux ou plusieurs choses de deux manières : selon qu'elles sont ordonnées entre elles, ou selon qu'elles ne sont pas ordonnées entre elles. Si on les prend ordonnées entre elles, il est manifeste, après ce qui a été dit, que l'homme peut simultanément faire porter son intention sur plusieurs choses. L'intention, en effet, ne porte pas seulement sur la fin dernière, mais aussi sur les fins intermédiaires, ainsi qu'il a été dit (à l'article précédent). Or, c'est simultanément que quelqu'un se propose la fin dernière et la fin prochaine, comme, par exemple, la préparation du remède et la santé. — Même si l'on prend deux ou plusieurs choses non ordonnées entre elles, il est encore possible que l'homme s'y porte simultanément d'une seule et même intention. On le voit manifestement par ce fait que l'homme préfère une chose à une autre parce qu'elle est meilleure; or, parmi les autres conditions qui peuvent faire qu'une chose est meilleure que l'autre, il peut se trouver celle-ci, que cette chose est utile à plus de fins; d'où il suit qu'elle pourra être préférée parce qu'elle est utile à plusieurs fins. Et, dans ce cas, manifestement, l'homme se propose simultanément plusieurs choses », puisque c'est le motif qui lui fait choisir telle chose de préférence à telle autre; et il se propose ainsi plusieurs choses simultanément, sans que ces diverses choses aient entre elles aucune connexion ou aucun lien de subordination : tel, par exemple, celui qui choisit d'aller se promener dans telle direction plutôt que dans telle autre, parce qu'il sait qu'en passant de tel côté, il rencontrera tel ami, pourra faire telle visite d'église, pratiquer telle œuvre de charité, et ainsi de suite.

L'*ad primum* observe que « saint Augustin », dans le passage cité par l'objection, « veut dire que l'homme ne peut pas simultanément se proposer Dieu et un avantage temporel, à titre de fins dernières; parce que, selon qu'il a été montré plus haut (q. 1, art. 5), un même homme ne peut pas » simultanément « avoir deux fins dernières ».

L'*ad secundum* applique à l'objection la doctrine exposée au corps de l'article et y ajoute un complément de lumière. « Un même mouvement ne peut pas, d'un même côté, avoir plu-

sieurs termes, quand ces termes ne sont pas ordonnés entre eux; mais l'impossibilité n'existe plus, si ces termes sont subordonnés. — Toutefois », remarque saint Thomas, si nous disons qu'il ne peut pas y avoir simultanément plusieurs termes non ordonnés entre eux, il faut entendre cela non de la pluralité matérielle, mais de la pluralité formelle. « Ce qui », en effet, « est multiple dans la réalité de son être, peut être pris comme ne formant qu'une chose pour la raison. Or, l'intention du mouvement de la volonté se porte sur une chose selon qu'elle est préordonnée dans la raison, ainsi qu'il a été dit (art. 1, ad. 3um). Il suit de là que ce qui est multiple dans la réalité peut être pris comme un seul terme d'intention, en tant que pour la raison ce multiple ne fait qu'un : soit que deux ou plusieurs choses concourent, à titre de parties intégrantes, dans la constitution d'un tout, comme le chaud et le froid proportionnés constituent la santé; soit que deux ou plusieurs choses soient comprises sous une chose commune qui peut être objet d'intention » : ainsi, pour l'exemple de tout à l'heure, la rencontre de l'ami, la visite à l'église, l'œuvre de charité ont ceci de commun, qu'elles sont situées dans la même direction. Saint Thomas donne lui-même ici un autre exemple : « Tel un achat de vin et un achat d'étoffes peuvent être compris sous cette raison commune, qui est le lucre; d'où il suit que celui qui cherche le lucre pourra simultanément se proposer un achat de vin et un achat d'étoffes ». — Ainsi donc, partout où on a pluralité d'objets, il faut ou que ces objets soient ordonnés entre eux, dans l'ordre de fins voulues, ou que, d'une certaine manière, ils ne fassent qu'un aux yeux de la raison; sans cela, il est tout à fait imposible qu'ils tombent sous le coup d'une seule et même intention; mais avec cela, ils le peuvent toujours. Il y aura cependant une différence entre les deux cas. Lorsqu'en effet plusieurs choses sont voulues simultanément comme subordonnées entre elles, il y a en quelque sorte deux intentions incluses l'une dans l'autre : l'intention de la fin dernière et l'intention de la fin prochaine; seulement, ces deux intentions sont elles-mêmes subordonnées, l'une étant en quelque sorte virtuelle et l'autre expresse. Dans le cas, au contraire, où l'on

a plusieurs objets matériels, mais ne formant qu'un tout pour la raison, il n'y a qu'une seule intention.

L'*ad tertium* répond que même pour l'intelligence, « ainsi qu'il a été dit dans la Première Partie (q. 12, art. 10; q. 58, art. 2; q. 85, art. 4), il est possible d'entendre simultanément plusieurs choses, en tant que d'une certaine manière elles ne font qu'un ». La raison est la même de part et d'autre. C'est une question de différence entre la pluralité matérielle et la pluralité formelle. Seule la pluralité formelle s'oppose à l'unité de l'acte.

L'intention n'est pas limitée à une seule fin. Elle ne porte pas seulement sur la fin dernière, bien qu'elle porte toujours sur elle au moins virtuellement. Elle peut porter aussi, d'une manière expresse, sur les fins intermédiaires. Toutefois, elle ne portera jamais sur plusieurs de ces fins, simultanément, à moins que ces fins ne soient subordonnées entre elles, ou qu'elles ne se trouvent réunies par quelque lien commun, en telle sorte que l'intelligence puisse les saisir comme ne formant qu'un tout et les présenter ainsi à la volonté. — Nous avons vu qu'il est de l'essence de l'intention de porter sur la fin, en tant que cette fin est un terme auquel on aboutit en suivant une certaine marche. Il en résulte que la marche à suivre pour aboutir à ce terme, tombe, elle aussi, en quelque sorte, sous l'acte d'intention. Mais comment cette marche à suivre tombe-t-elle sous l'acte d'intention? L'acte d'intention porte-t-il directement et immédiatement sur elle, ou bien seulement d'une façon médiate et indirecte? Est-ce un seul et même acte qui porte sur la fin et sur les moyens; ou faut-il reconnaître là deux actes distincts subordonnés entre eux? — Tel est le nouveau point de doctrine que nous devons maintenant examiner et qui forme l'objet de l'article suivant.

Article IV.

Si l'intention de la fin est un même acte avec la volonté de ce qui est ordonné à la fin?

Cet article va être comme le point de jonction entre les actes de la volonté qui portent sur la fin, et les actes de la volonté qui

portent sur les moyens ordonnés à la fin, — actes dont nous aurons à parler, à partir de la question suivante. — Trois objections veulent prouver que « l'intention de la fin et la volonté de ce qui est ordonné à la fin ne sont pas un seul et même mouvement ». — La première est un mot de « saint Augustin », qui « dit, au onzième livre de *la Trinité* (ch. VI), que *la volonté de voir la fenêtre a pour fin la vue de la fenêtre; et autre est la volonté de voir par la fenêtre les passants.* Or, que je veuille voir par la fenêtre les passants, c'est le propre de l'intention; tandis que la volonté de voir la fenêtre est la volonté de ce qui est ordonné à la fin » : je ne puis, en effet, voir les passants, qu'en regardant par la fenêtre. « Donc, autre est le mouvement de la volonté qui est l'intention de la fin, et autre la volonté de ce qui est ordonné à la fin ». — La seconde objection rappelle que « les actes se distinguent par les objets. Or, la fin et ce qui est ordonné à la fin sont des objets divers. Donc, autre est le mouvement de la volonté qui est l'intention de la fin, et autre la volonté de ce qui est ordonné à la fin ». — La troisième objection, particulièrement intéressante, fait observer que « la volonté de ce qui est ordonné à la fin s'appelle l'élection », dont nous parlerons bientôt. « Or, l'élection et l'intention ne sont pas la même chose »; ce sont deux actes de la volonté complètement distincts. « Donc l'intention de la fin n'est pas un même mouvement avec la volonté de ce qui est ordonné à la fin ».

L'argument *sed contra* dit que « ce qui est ordonné à la fin, est à la fin ce que le milieu est au terme. Or, c'est le même mouvement qui passe par le milieu et aboutit au terme, dans les choses naturelles. Donc, dans les choses de la volonté, l'intention de la volonté et la volonté de ce qui est ordonné à la fin seront un même mouvement ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par faire observer que « le mouvement de la volonté vers la fin et vers ce qui est ordonné à la fin peut se considérer d'une double manière. — D'abord, selon que la volonté se porte sur l'une et l'autre d'une manière absolue et à les prendre selon leur être distinct. A considérer ainsi les choses, il faut dire que le mouvement de la volonté sur l'une et sur l'autre constitue deux

mouvements distincts » : autre est le mouvement de la volonté vers la fin, autre le mouvement de la volonté vers ce qui est ordonné à la fin. — « Mais, d'une autre manière, on peut considérer ce mouvement selon que la volonté se porte sur ce qui est ordonné à la fin en raison de la fin. Et, de ce chef, c'est un seul et même mouvement, à considérer la substance même du mouvement, qui fait que la volonté tend à la fin et tend à ce qui est ordonné à la fin. Lorsque, par exemple, je dis : *Je veux le remède pour la santé*, je ne désigne qu'un seul mouvement ou un seul acte de ma volonté. Et cela, parce que la fin est la raison de vouloir ce qui est ordonné à la fin. Or, il n'y a qu'un même acte pour saisir l'objet et la raison de saisir cet objet, comme c'est le même acte de vision qui saisit la couleur », objet de la vue, « et la lumière » qui est la cause ou la raison de la vue de la couleur, « ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 8, art. 3, ad 2um). Il en est de même dans l'ordre de l'intelligence, où nous voyons que si l'intelligence considère d'une façon absolue le principe et la conclusion, il y a deux actes de l'intelligence; si, au contraire, elle adhère à la conclusion, en raison du principe, la vue du principe et de la conclusion n'implique qu'un seul et même acte » [cf. ce que nous avons dit plus haut, q. 8, art. 3].

L'*ad primum* explique dans le sens de cette doctrine le texte de saint Augustin cité par l'objection. « Saint Augustin parle de la vision de la fenêtre et de la vision, par la fenêtre, des passants, en tant que la volonté se porte sur les deux d'une façon absolue » et indépendante.

L'*ad secundum* accorde que « la fin, en tant qu'elle est une certaine réalité, constitue, pour la volonté, un objet distinct de ce qui est ordonné à la fin. Mais en tant qu'elle est la raison de vouloir ce qui est ordonné à la fin, elle est un seul et même objet ».

L'*ad tertium* fait observer que « le mouvement qui est un du côté du sujet, peut différer, au point de vue de la raison, par son commencement et par sa fin, comme, par exemple, le mouvement d'ascension ou de descente, ainsi qu'il est dit au troisième livre des *Physiques* » (ch. III, n. I; de S. Th., leç. 4) : Qu'on monte ou qu'on descende, c'est, en effet, le même chemin par-

couru; toutefois, autre est le mouvement de descente, autre le mouvement d'ascension, parce que le point de départ dans l'un est le point d'arrivée dans l'autre. « Ainsi donc, en tant que le mouvement de la volonté se porte sur ce qui est ordonné à la fin comme étant ordonné à la fin, on a l'élection. Le mouvement de la volonté, au contraire, qui la fait se porter sur la fin, en tant qu'elle est acquise par ce qui lui est ordonné, c'est l'intention; et le signe de cette différence est que l'intention de la fin peut exister sans que soient encore déterminés les moyens ordonnés à cette fin, sur lesquels porte l'élection ». — On le voit, la différence entre l'élection et l'intention consiste en ce que l'élection porte premièrement sur les moyens, tandis que l'intention porte premièrement sur la fin; et cependant, la fin est connotée dans l'acte d'élection, comme les moyens sont connotés dans l'acte d'intention.

Les moyens qui doivent conduire à la fin sont toujours connotés, au moins d'une façon vague et en général, dans l'acte d'intention. Mais ils ne constituent pas, en tant qu'ils sont ainsi voulus dans la volition de la fin, un objet de volonté spécial et distinct amenant un acte nouveau, autre que l'acte même d'intention. Ils n'amèneront cet acte nouveau qu'au moment où la volonté se portera, en vertu même de son acte d'intention, sur les moyens en tant que tels, non plus par mode de connotation et de conséquence, mais premièrement et directement. — Avant d'étudier ces actes nouveaux de la volonté, il nous reste un dernier point à considérer, au sujet de l'intention. Il s'agit de savoir si l'intention peut convenir aux animaux sans raison. C'est ce que nous allons examiner à l'article suivant.

Article V.

Si l'intention convient aux animaux sans raison?

Trois objections veulent prouver que « les animaux sans raison ont l'intention de la fin ». — La première observe que « la nature, dans les êtres qui n'ont pas de connaissance, est plus

distante de la nature raisonnable, que ne l'est la nature sensible dans les animaux. Or, la nature a l'intention de la fin, même dans les êtres qui n'ont pas de connaissance, ainsi qu'il est prouvé au second livre des *Physiques* (ch. VIII; de S. Th., leç. 13, 14). Donc, à plus forte raison, les bêtes doivent avoir l'intention de la fin ». — La seconde objection rappelle que « l'intention porte sur la fin, comme aussi la fruition. Or, la fruition convient aux animaux sans raison, ainsi qu'il a été dit (q. 11, art. 2). Donc l'intention leur convient aussi ». — La troisième objection remarque qu' « il appartient d'avoir l'intention de la fin aux êtres qui agissent pour une fin; puisque avoir l'intention n'est autre chose que tendre à une chose. Or, les animaux sans raison agissent pour une fin; l'animal se meut, en effet, soit à chercher sa nourriture, soit à toute autre chose. Donc les animaux sans raison ont l'intention de la fin ».

L'argument *sed contra* fait observer que « l'intention de la fin implique l'ordination d'une chose à la fin. Or ceci est un acte de la raison. Puis donc que les bêtes n'ont pas la raison, il semble qu'elles n'ont pas l'intention de la fin ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par rappeler la notion de l'intention. « Ainsi qu'il a été dit (art. 1), fait-il observer, avoir l'intention, c'est tendre vers une chose. Or, ceci peut convenir et à l'être qui meut et à l'être qui est mû. — Si donc on parle de l'intention de la fin, eu égard à ce qui est mû vers la fin par un autre, ainsi la nature est dite tendre à la fin », ou avoir l'intention de la fin, « comme étant mue à sa fin par Dieu, ainsi que la flèche est mue par l'archer. En ce sens, même les animaux sans raison tendent à une fin », ou ont l'intention de la fin, « en tant qu'ils sont mus vers certaines choses par l'instinct naturel. — D'une autre manière, tendre à la fin est le propre du moteur, selon qu'il ordonne le mouvement d'un être, soit le sien, soit celui d'un autre, à la fin » : c'est viser un but comme devant être atteint par certains moyens. Or, ceci implique une connaissance de diverses choses dont on perçoit le rapport qu'elles ont entre elles. Et « c'est le propre de la raison seule », qui, percevant l'universel, peut saisir les rapports des choses et les ordonner entre elles. « Il s'ensuit que de cette ma-

nière, les animaux sans raison n'ont pas l'intention de la fin ». D'autre part, « ce second mode est à proprement parler et principalement ce qui constitue la raison d'intention, ainsi qu'il a été dit » (à l'article premier). — Nous avons donc le droit de conclure qu'à proprement parler les animaux sans raison n'ont pas l'intention de la fin. S'ils tendent à une fin, ce n'est pas comme s'y mouvant consciemment : ils y tendent, mus par leur instinct nécessaire, qu'ils tiennent d'un autre, et dont la disposition ou l'ordre ne dépend pas d'eux-mêmes. Leur mouvement vers la fin ne vient pas d'eux comme du principe qui considère la fin sous la raison de fin et se rend compte que son mouvement doit lui faire atteindre cette fin.

L'*ad primum* dit que « la raison de l'objection porte sur l'intention qui convient à l'être selon qu'il est mû vers la fin » : l'intention ne convient à ces êtres que dans un sens impropre. A proprement parler, elle convient à l'être qui les meut. Dans le cas de la nature, cet être est Dieu Lui-même.

L'*ad secundum* fait observer que « la fruition n'implique pas l'ordination d'une chose à une autre, comme l'intention; elle dit simplement le repos dans la fin » : or, ce repos peut convenir à tout ce qui parvient à la fin, quand même la raison de fin ne soit aucunement perçue.

L'*ad tertium* formule expressément la remarque ajoutée par nous à la fin du corps de l'article. « Les animaux sans raison sont mus vers la fin, sans avoir conscience que par leur mouvement ils peuvent atteindre cette fin; ce qui est le propre de l'être en qui se trouve l'intention. Désirant la fin, d'un désir ou par un instinct naturel, ils se meuvent à cette fin, comme mus par un autre, ainsi que le font tous les autres êtres qui se meuvent d'un mouvement naturel ». Ils tendent tous à la fin comme mus par Dieu, qui seul a la connaissance de cette fin sous la raison de fin.

L'intention, au sens propre et selon qu'elle implique une visée consciente, se proposant d'obtenir telle fin en prenant des moyens adaptés à cette fin, est le propre exclusif des êtres raisonnables. Elle est le dernier acte de la volonté portant sur la

fin elle-même, mais sur la fin sous sa raison de fin et en tant qu'elle implique un certain ordre de moyens destinés à la faire obtenir. — Après avoir étudié les actes de la volonté portant ainsi sur la fin elle-même, soit sur la fin considérée sous sa raison absolue de bien, comme l'acte de simple vouloir, soit sur la fin terminant le mouvement de la volonté vers elle et comblant tous les désirs dans un repos parfait, comme l'acte de fruition, soit sur la fin présidant à l'ordre des moyens qui doivent y conduire, comme l'acte d'intention, « nous devons maintenant commencer l'étude des actes de la volonté qui portent sur les moyens eux-mêmes ordonnés à cette fin. — Ces actes sont au nombre de trois : *choisir; consentir; faire usage* ». — Le plus formel de tous ces actes, et, en un sens, le plus important, est l'élection. C'est, en effet, de l'élection que dépend l'usage; et l'élection elle-même est le terme du consentement. « D'autre part, l'élection est précédée du *conseil*. — Nous traiterons donc de l'élection (q. 13); puis, du conseil (q. 14); troisièmement, du consentement (q. 15); quatrièmement, de l'usage » (q. 16).

D'abord, de l'élection. — C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XIII.

DE L'ÉLECTION.

Cette question comprend six articles :

1° De quelle puissance l'élection est-elle l'acte, si c'est de la volonté ou de la raison ?
2° Si l'élection convient aux animaux sans raison ?
3° Si l'élection a seulement pour objet les choses qui sont ordonnées à la fin, ou si parfois elle a pour objet la fin elle-même ?
4° Si l'élection porte seulement sur les choses qui se font par nous ?
5° Si l'élection a seulement pour objet les choses possibles ?
6° Si l'homme choisit par nécessité ou librement ?

Le dernier de ces articles nous montre que nous devons toucher ici encore à la grande question de la liberté. Bien plus, on peut dire que l'élection est par excellence l'acte du libre arbitre. Elle est le signe manifeste en même temps que l'effet propre de la liberté. De là l'importance toute spéciale de la question actuelle. — Des six articles qui la composent, les deux premiers traitent du principe de l'élection; les articles 3-5, de son objet; l'article 6, de sa propriété. — D'abord, du principe de l'élection : de la faculté qui produit cet acte; du sujet où se trouve cette faculté. — La question de la faculté forme l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si l'élection est un acte de la volonté ou de la raison ?

Trois objections veulent prouver que « l'élection n'est pas un acte de la volonté, mais de la raison ». — La première dit que « l'élection implique une certaine comparaison qui fait que l'un est préféré à l'autre. Or, comparer est un acte de raison. Donc, c'est à la raison que l'élection appartient ». — La seconde objection remarque qu' « il appartient au même de former un

syllogisme et de tirer la conclusion. Or, former un syllogisme au sujet des choses à accomplir est le propre de la raison. Puis donc que l'élection est comme la conclusion dans les choses à accomplir, ainsi qu'il est dit au septième livre de l'*Éthique* (ch. III, n. 9; de S. Th., leç. 3), il semble qu'elle est un acte de la raison ». — La troisième objection fait observer que « l'ignorance n'appartient pas à la volonté, mais à la faculté de connaître. Or, il existe une certaine *ignorance d'élection*, ainsi qu'il est dit au troisième livre de l'*Éthique* (ch. I, n. 15; de S. Th., leç. 3). Donc il semble que l'élection n'appartient pas à la volonté, mais à la raison ».

L'argument *sed contra* rappelle qu' « Aristote dit, au troisième livre de l'*Éthique* (ch. III, n. 19; de S. Th., leç. 9), que l'élection est *le désir des choses qui sont en notre pouvoir*. Or, le désir est un acte de la volonté. Donc l'élection l'est aussi ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait observer que « dans le mot d'*élection* se trouve impliqué quelque chose qui appartient à la raison ou à l'intelligence, et quelque chose qui appartient à la volonté. Aristote, en effet, dit, au sixième livre de l'*Éthique* (ch. II, n. 5; de S. Th., leç. 2), que l'élection est *un entendement qui désire* ou *un désir qui entend*. Or, toutes les fois que deux choses concourent à l'effet d'en constituer une autre, l'une des deux est comme le principe formel par rapport à l'autre. Aussi bien, saint Grégoire de Nysse (ou plutôt Nemesius, dans le livre *de la Nature de l'homme*, ch. XXXIII, ou liv. V, ch. IV), dit que l'élection *n'est pas l'acte de la faculté appétitive pris en lui-même, ni le conseil seulement, mais quelque chose composé des deux : de même, en effet, que nous disons l'animal être un composé de corps et d'âme, n'étant ni le corps pris en lui-même, ni l'âme seule, mais l'un et l'autre; pareillement aussi l'élection* »; non pas toutefois que l'élection ne se distingue du conseil, mais le mot *conseil*, dans le texte précité, désigne simplement un influx des actes préalables de l'intelligence se continuant dans l'acte nouveau que nous appelons l'élection.

« Or, poursuit saint Thomas, il faut considérer que dans les actes de l'âme, l'acte qui est essentiellement l'acte d'une puissance ou d'un habitus reçoit sa forme et son espèce », dans

l'ordre moral (cf. q. I, *art.* 3), « de la puissance ou de l'habitus supérieurs, en tant que l'inférieur est ordonné par le supérieur. Si, par exemple, quelqu'un accomplit un acte de la vertu de force pour l'amour de Dieu, l'acte qu'il accomplit sera matériellement un acte de force, mais il sera formellement un acte de charité. — D'autre part, il est manifeste que la raison précède, d'une certaine manière, la volonté, et ordonne son acte, selon que la volonté tend à son objet conformément à l'ordre de la raison, la faculté de connaître ayant pour mission de présenter son objet à la faculté appétitive. Il s'ensuit que l'acte par lequel la volonté tend à une chose qui lui est présentée comme un bien, du chef que cette chose est ordonnée par la raison à la fin, sera matériellement un acte de la volonté, et formellement un acte de la raison ». Il appartiendra à la volonté comme à la faculté qui le produit substantiellement, si l'on peut ainsi dire; il appartiendra à la raison quant à la formalité supérieure qui le revêt. C'est ce qu'ajoute immédiatement saint Thomas. « Dans ces sortes d'actes », en effet, « la substance de l'acte », selon qu'il émane de telle faculté et porte sur tel objet, « a raison de matière par rapport à l'ordre qui provient de la puissance supérieure. Et voilà pourquoi l'élection n'est pas substantiellement un acte de la raison, mais de la volonté : l'élection, en effet, est constituée par un certain mouvement de l'âme vers le bien qui est choisi. D'où il suit, manifestement, que l'élection est un acte de la faculté appétitive ».

L'*ad primum* répond que « l'élection implique une certaine comparaison qui la précède; mais elle n'est pas, elle-même, essentiellement, un acte de comparaison ».

L'*ad secundum* dit que « la conclusion aussi du syllogisme dans les choses à accomplir appartient à la raison; on l'appelle *la sentence* ou le *jugement*. C'est elle que suit l'élection. Et voilà pourquoi la conclusion elle-même semble appartenir à l'élection, selon que l'élection vient après ».

L'*ad tertium* explique le mot d'Aristote. « S'il est parlé d'*ignorance d'élection*, ce n'est pas que l'élection soit une science » et qu'on puisse l'ignorer ou ne pas l'avoir; « mais c'est pour signifier qu'on ignore ce qu'il faut choisir ».

L'élection consiste dans un mouvement de la faculté appétitive portant sur une chose de préférence et à l'exclusion d'autres choses, ou encore dans un mouvement de cette faculté sur un objet jugé particulièrement apte à faire obtenir telle fin qu'on se propose. Il y a donc, nécessairement, dans cet acte, un acte préalable de la raison montrant que tel objet l'emporte sur tels autres ou qu'il est particulièrement utile à l'obtention de telle fin. Cette ordination de l'objet constitue ce qu'il y a de plus relevé et de plus formel dans l'acte de l'élection. Toutefois l'acte même de l'élection, pris en lui-même ou dans sa substance, est constitué tout entier par le mouvement de la volonté sur cet objet. Ce qui est de la raison, dans cet acte, s'y trouve à titre de condition préalable ou encore de formalité supérieure, venue d'une autre puissance que celle-là même d'où émane l'acte. L'intelligence donne la raison, le motif pour lequel la volonté se porte sur l'objet, mais c'est la volonté elle-même qui qui se porte sur l'objet. Or, l'élection n'est pas la détermination du motif qui fait qu'on se porte vers l'objet et qu'on le choisit; elle est le mouvement même ou l'acte de se porter vers cet objet et de le choisir. Si donc l'acte de l'intelligence est présupposé dans l'élection, si c'est lui qui la dirige, qui la rend possible, qui la fait être en quelque sorte et lui donne sa forme en lui donnant son objet, l'élection elle-même n'est pas cet acte de l'intelligence. Elle s'en distingue totalement; et elle est, essentiellement, un acte de la volonté. Toutefois, dans cet acte de volonté, apparaît et se reflète, d'une manière spéciale, ce qui est le propre de la raison, savoir *la collation ou la comparaison de plusieurs choses entre elles*. Dans d'autres actes de la volonté, en effet, il peut suffire que l'objet soit montré par la raison comme étant un bien, d'une manière absolue. Ici, l'objet est montré comme étant un *meilleur bien* ou comme ayant la raison de *plus utile* à l'obtention de la fin, ainsi que le remarque saint Thomas dans les *Questions disputées, de la Vérité*, q. 22, art. 15. C'est pour cela que l'élection est dite avoir en elle une formalité supérieure qui lui vient de la raison, en plus de la formalité essentielle à tout acte de la volonté et qui est de se porter vers un bien que la raison présente. En ce sens, nous disons

que l'élection est substantiellement ou matériellement un acte de la volonté, et, formellement, un acte de la raison. — L'élection, ainsi comprise, peut-elle se trouver dans les bêtes? Les animaux sans raison choisissent-ils vraiment, au sens propre et formel de ce mot? La question vaut la peine d'être posée; et elle est aujourd'hui fort actuelle; car il est bon nombre d'esprits, parmi ceux qui vivent hors de la foi catholique, pour qui, entre l'animal et l'homme, même au point de vue moral, n'existe qu'une différence accidentelle ou de degré. — Nous allons voir ce qu'il en est, de ce point de doctrine, à l'article suivant.

Article II.

Si l'élection convient aux animaux sans raison ?

Trois objections, fort intéressantes, veulent prouver que « l'élection convient aux animaux sans raison ». — La première rappelle que « l'élection est l'*appétence de certaines choses pour la fin*, ainsi qu'il est dit au troisième livre de l'*Éthique* (ch. II, n. 9; ch. III, n. 20; de S. Th., leç. 5, 9). Or, les animaux sans raison appètent certaines choses pour la fin; ils agissent, en effet, pour une fin, et d'un mouvement qui procède de l'appétit. Donc l'élection se trouve dans les animaux sans raison ». — La seconde objection dit que « le nom même d'*élection* semble signifier qu'on prend une chose de préférence aux autres. Or, ceci se trouve dans les animaux; comme il apparaît manifestement qu'une brebis mange certaines herbes et laisse les autres. Donc l'élection se trouve dans les animaux sans raison. » — La troisième objection observe que « selon qu'il est dit au sixième livre de l'*Éthique* (ch. XII, n. 6; de S. Th., leç. 10), *c'est le propre de la prudence que quelqu'un choisisse bien ce qui convient à la fin*. Or, la prudence convient aux animaux sans raison; et c'est pourquoi il est dit, au début des *Métaphysiques* (ch. I, n. 2; de S. Th., leç. 1), que *ceux-là sont prudents sans être formés, qui sont incapables d'entendre les sons comme les abeilles* » [saint Thomas, dans son commentaire sur ce passage

du premier livre des *Métaphysiques*, fait observer que l'expérience ne va pas contre cette remarque d'Aristote; car, si les abeilles paraissent sensibles à certains bruits, ce n'est pas en tant que bruits, mais en tant que commotions plus ou moins violentes]. Et qu'en effet la prudence existe dans les animaux, « les sens eux-mêmes paraissent manifestement en témoigner : car on remarque de merveilleuses industries dans les œuvres des animaux, tels que les abeilles, les araignées, les chiens. Le chien, par exemple, qui poursuit un cerf, arrivant à un carrefour, se rend compte, en flairant, si le cerf a passé par le premier ou par le second chemin; et s'il se trouve qu'il n'a point passé par là, tout de suite et sans crainte de se tromper, il s'engage, ne flairant même pas, dans le troisième chemin, comme s'il usait d'un syllogisme disjonctif qui lui ferait conclure que le cerf doit avoir passé par là, dès lors qu'il n'a point passé par les deux premiers chemins et qu'il n'en est point d'autre (1), Donc il semble que l'élection convient aux animaux sans raison ».

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Grégoire de Nysse » (Némésius, dans le livre *de la Nature de l'homme*, ch. XXXIII, ou liv. IV, ch. IV), qui « dit que *les enfants et les animaux sans raison agissent avec une certaine volonté, mais ne choisissent pas*. Donc il n'y a pas d'élection dans les animaux sans raison ».

(1) Dans son beau livre de l'*Ame humaine*, au chapitre de l'âme des bêtes, le P. Coconnier emprunte au livre de M. Mathias Duval, sur *le Darwinisme*, p. 69, l'objection suivante : « Il faut n'avoir jamais vu de près des animaux; il faut être aussi étranger à leurs modes de conduite, qu'à ceux des habitants d'un autre globe, pour nier les preuves d'intelligence qu'ils donnent à tout instant. *Il faut n'avoir jamais vu un chien qui, suivant une piste, rencontre un carrefour, s'arrête, hésite un instant entre les trois routes qui s'ouvrent devant lui, cherche la piste sur l'une d'elles, puis sur la seconde, et, s'il ne la trouve ni sur l'une ni sur l'autre, s'élance sans nouvelle hésitation sur la troisième route, comme exprimant par cet acte même le dilemme que celui qu'il recherche ayant dû passer par l'une des trois routes, s'il n'a pris aucune des deux premières, a dû nécessairement s'engager dans la troisième* ». — Après avoir cité ce texte, le P. Coconnier ajoute : « Si je n'avais une raison décisive de penser que l'honorable professeur de l'Ecole d'anthropologie de Paris est entièrement étranger aux œuvres de saint Thomas, je jugerais qu'il a emprunté l'objection au saint Docteur ». Et il apporte le texte du présent article que nous venons de traduire. — « Par où vous voyez, reprend-il, que l'objection du docte professeur remonte au moins au treizième siècle. — Dès cette époque aussi, l'on savait la résoudre ». Nous lirons tout à l'heure la solution de saint Thomas.

Au corps de l'article, saint Thomas fait observer que « l'élection consistant dans le fait de prendre une chose de préférence à une autre, il est nécessaire que l'élection se dise par rapport à plusieurs choses qui peuvent être choisies » : si l'on n'avait devant soi qu'une seule chose qui pût être prise, il n'y aurait pas à parler d'élection et de choix. « Aussi bien, pour les êtres qui sont totalement déterminés à une seule chose, l'élection ne saurait exister. — Or, il y a cette différence entre l'appétit sensitif et la volonté, que, d'après ce qui a été dit plus haut (q. 1, art. 2, ad 2um), l'appétit sensitif est déterminé à une seule chose particulière selon l'ordre de sa nature; la volonté, au contraire, selon l'ordre de sa nature, est déterminée à une chose commune, qui est le bien, mais indéterminée par rapport aux biens particuliers ». L'appétit sensitif mis en présence d'un bien particulier, quel qu'il soit, si seulement c'est le bien qui lui convient, se trouve rempli par ce bien-là : sa nature est telle qu'il n'y a pas, en lui, une capacité d'appétence pouvant coexister simultanément avec l'appétence actuelle de cet objet; il est déterminé, en raison même de sa nature, à cet objet. La nature de la volonté est tout autre. Quel que soit le bien particulier qui lui est présenté, elle a en son pouvoir de le vouloir ou de ne le vouloir pas. Sa nature ne la détermine qu'à vouloir le bien en général. Si donc elle veut un bien particulier et tout autant qu'elle le voudra, elle le voudra d'une volonté d'élection : elle n'est pas déterminée, par sa nature, à le vouloir; c'est elle-même qui se détermine à le vouloir. Elle s'y détermine quand elle commence à le vouloir; et elle continue de s'y déterminer tout le temps qu'elle le veut; car jamais, pour tant qu'elle le veuille déterminément, elle n'y est déterminée par sa nature. Tout le temps qu'elle le veut, *coexiste à son acte de vouloir ce bien-là, le pouvoir simultané et conscient de ne le vouloir pas ou d'en vouloir un autre.* Son choix continue donc toujours d'exister à l'état de choix. Son vouloir, même quand il est déterminé, n'est pas déterminé au sens absolu du mot : il est déterminé quant au fait *d'être;* il ne l'est pas quant au fait de *devoir être.* Et qu'on remarque bien cette différence essentielle entre les deux déterminations, que nous signale ici saint

Thomas; car c'est pour n'y pas prendre garde que beaucoup se heurtent au mot de *prédétermination*, n'en saisissant pas le sens profond et si en parfaite harmonie avec la liberté créée. — Saint Thomas, après avoir marqué cette différence entre les deux déterminations de l'appétit sensible et de la volonté, en raison de leur nature respective, conclut : « C'est pourquoi l'acte de choisir appartient proprement à la volonté; il n'appartient pas à l'appétit sensitif, qui seul est dans les animaux sans raison. — D'où il suit que l'élection ne convient pas aux animaux sans raison ».

L'*ad primum* répond que « ce n'est pas toute appétence d'une chose pour la fin, qui mérite le nom d'élection; mais quand une chose est discernée d'une autre; et ceci ne peut exister que si l'appétit peut se porter à plusieurs choses ». Choisir n'est pas seulement se porter sur une chose qui est ordonnée à telle fin; c'est se porter à cette chose de préférence à d'autres auxquelles on pourrait aussi se porter et qui peuvent être ordonnées à la même fin.

L'*ad secundum* dit que « l'animal sans raison prend l'un plutôt que l'autre, parce que son appétit est naturellement déterminé à l'objet qu'il prend. Aussi bien, dès que par le sens ou l'imagination est rendu présent pour lui quelque objet qui termine l'inclination naturelle de son appétit, tout de suite et sans aucun choix il se porte déterminément à cet objet » : sa capacité d'appétence est totalement remplie par cet objet; il le prend donc nécessairement, sans qu'il y ait en lui le pouvoir d'en prendre un autre. La brebis ne choisit pas entre deux herbes; elle prend seulement celle à laquelle sa nature ou son instinct naturel la détermine; cet instinct la détermine tout ensemble à telle catégorie d'herbes et à telle herbe de telle catégorie selon qu'elle lui est présentée *hic et nunc*. Tout ce qu'il y a de mouvement actuel vers cet objet est déterminé naturellement par l'instinct de l'animal sans que lui-même soit pour rien dans cette détermination.

L'*ad tertium* répond à l'objection que devait faire, nous l'avons vu, presque dans les mêmes termes, sept siècles après saint Thomas, un professeur à l'École d'anthropologie de Paris,

pensant, par cette objection qu'il croyait formuler le premier, ruiner à tout jamais la thèse spiritualiste et catholique d'une différence essentielle entre les actes de l'animal et ceux de l'homme, au point de vue moral. — L'objection du docte professeur n'était point pour nous surprendre. Lisons la réponse de saint Thomas. « Ainsi qu'il est dit au troisième livre des *Physiques* (ch. III, n. 1; de S. Th., leç. 4), observe-t-il, *le mouvement est l'acte du mobile causé par le moteur*. Il s'ensuit que la vertu du moteur apparaît dans le mobile. Et voilà pourquoi, partout où se trouve un mouvement causé par la raison, apparaît l'ordre de la raison qui meut, bien que les choses mues n'aient pas elles-mêmes la raison. C'est ainsi que la flèche tend droit au but, en vertu de la motion de l'archer, comme si elle-même avait la raison dirigeant son mouvement. La même chose apparaît dans les mouvements des horloges et de toutes les autres œuvres semblables qui sont le produit de l'art humain. Or, ce que les œuvres d'art sont au génie humain, toutes les choses de la nature le sont à l'art divin. De là vient que l'ordre apparaît dans les choses qui se meuvent selon la nature comme dans les choses qui sont mues par la raison, ainsi qu'il est dit au second livre des *Physiques* (ch. VI, n. 2; de S. Th., leç. 8). Et c'est pour cela qu'apparaissent de si merveilleuses industries dans les œuvres des animaux sans raison, en tant qu'ils ont une inclination naturelle à certains procédés admirablement ordonnés, comme étant l'œuvre de l'art souverain. Voilà pourquoi aussi certains animaux sont dits prudents et industrieux. Mais cela ne veut point dire qu'il y ait en eux quelque raison ou élection; on le voit par ce fait que tous ceux qui sont de même nature, agissent pareillement ». — La réponse est lumineuse Elle ne résout pas seulement l'objection; elle projette encore la plus vive clarté sur les rapports de l'Intelligence divine et de toutes les merveilles de la nature [Cf. ce que nous avions déjà dit à ce sujet, dans notre commentaire de la *Première Partie*, q. 75, art. 3; et, ici même, q. 1, art. 2; q. 6, art. 2].

L'élection est un acte de la volonté spécialement informé par la raison. Elle ne peut exister que dans les êtres doués de raison.

Les autres êtres peuvent aussi agir avec choix et ils le font d'autant mieux qu'ils dépendent davantage ou plus absolument de la raison et de la volonté souveraines qui sont en Dieu; mais le choix qui se manifeste dans leurs actions n'est pas leur œuvre; il est exclusivement l'œuvre de Celui qui ordonne tous leurs actes. Il en faut dire autant, proportions gardées, des œuvres d'art qui sont le propre du génie humain. — Après avoir déterminé le principe et le sujet de l'élection, nous devons maintenant nous enquérir de son objet. — Là-dessus, nous nous demanderons trois choses : premièrement, si l'élection ne porte que sur les choses ordonnées à la fin, ou si elle porte aussi sur la fin; si elle n'a pour objet que ce qui se fait par nous; si elle ne porte que sur ce qui est possible pour nous. — D'abord, si elle a pour objet seulement les choses ordonnées à la fin, ou aussi la fin elle-même.

C'est ce que nous allons examiner à l'article suivant.

Article III.

Si l'élection ne porte que sur les choses ordonnées à la fin ou quelquefois aussi sur la fin elle-même?

Deux objections veulent prouver que « l'élection n'a pas seulement pour objet les choses ordonnées à la fin ». — La première arguë d'une parole d'Aristote », qui « dit, au sixième livre de l'*Éthique* (ch. XII, n. 8; de S. Th., leç. 10), que *la vertu fait l'élection droite; quant à ce qui est fait en raison d'elle, cela n'est pas l'objet de la vertu, mais d'une autre puissance.* Or, ce en raison de quoi une chose est faite n'est autre que la fin. Donc la fin est l'objet de l'élection ». — La seconde objection dit que « l'élection implique l'acceptation d'une chose de préférence à une autre. Or, de même que parmi les choses ordonnées à la fin, l'une peut être prise de préférence aux autres, ainsi peut-il en être des diverses fins entre elles. Donc l'élection peut porter sur la fin comme sur les choses ordonnées à la fin ».

L'argument *sed contra* cite une autre parole d' « Aristote », qui « dit, au troisième livre de l'*Éthique* (ch. II, n. 9; de S. Th.,

leç. 5), que *la volonté a pour objet la fin; et l'élection, les choses ordonnées à la fin* ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « d'après ce qui a été déjà dit (art. 1, ad 2um), l'élection suit la sentence ou le jugement qui est comme la conclusion du syllogisme pratique. Cela donc tombe sous l'élection, qui a raison de conclusion dans le raisonnement aboutissant à la pratique. Or, dans les choses de la pratique, la fin a raison de principe, non de conclusion », en ce qui est du raisonnement commandant ces choses-là, « ainsi qu'Aristote le dit au second livre des *Physiques* (ch. IX, n. 3; de S. Th. leç. 15). Donc, la fin, en tant que telle, ne tombe pas sous l'élection ». Elle est la raison de l'élection; elle ne saurait en être l'objet. L'élection présuppose la fin et s'appuie sur elle; elle ne la cause pas, la faisant être dans l'ordre des choses voulues. C'est, au contraire, parce que la fin est voulue déjà, que l'élection peut se produire, mais, évidemment, par rapport à tout autre chose que la fin. L'acte de volonté portant sur la fin existe avant que n'existe l'acte de volonté qui s'appellera l'élection. Cet acte ne saurait donc avoir pour objet la fin qui est l'objet d'un autre acte existant avant que lui n'existe.

« Mais », poursuit saint Thomas, « de même que dans les raisonnements spéculatifs, rien n'empêche que ce qui est principe d'une démonstration ou d'une science, soit conclusion d'une autre démonstration ou d'une autre science, avec ceci néanmoins que le premier principe indémontrable ne peut être conclusion d'aucune démonstration ou d'aucune science; pareillement, il arrive que ce qui, dans une action, est pris comme fin, soit ordonné à quelque autre chose comme à sa fin. Et, à ce titre, cela pourra tomber sous l'élection. C'est ainsi que dans l'acte du médecin, la santé est prise comme fin; aussi bien elle ne tombe pas sous l'élection du médecin; elle est supposée à titre de principe ». Un médecin ne se demande jamais s'il doit travailler à rendre la santé ou non. La question ne se pose pas pour lui. Il ne serait pas ce qu'il est, s'il ne se proposait essentiellement et nécessairement de rendre la santé à son malade. Ce dessein sera la cause de tous ses autres actes, et, en particulier, du choix des remèdes propres à rendre la santé. Mais il

n'est pas lui-même objet de délibération et de choix pour le médecin. « Au contraire, parce que la santé du corps est ordonnée au bien de l'âme, il se pourra qu'au regard de celui qui se préoccupe du salut de l'âme, se présente, comme objet de choix, le fait d'être en santé ou d'être en maladie; car l'Apôtre dit, dans sa seconde épître *aux Corinthiens*, ch. XII (v. 10) : *Lorsque je suis infirme, c'est alors que je suis fort.* — Quant à la fin dernière, elle ne peut, en aucune façon, tomber sous l'élection », ou être objet de choix. La fin dernière est la raison de tous les autres choix; elle ne saurait elle-même être l'objet d'un choix quelconque. L'acte de la volonté à son endroit est nécessaire et fixe. Pas plus que le *médecin* ne se pose la question de savoir s'il doit travailler à rendre la santé à son malade, *l'homme* ne se pose la question de savoir s'il doit être heureux ou non. La volonté d'être heureux est nécessaire en lui; elle ne saurait être l'objet d'aucune discussion ni d'aucun choix. Mais, sous cette volonté nécessaire, générale et universelle, ou commune à tous les hommes, il se pourra que les divers hommes, selon leurs conditions diverses, ou le même homme selon des états divers, délibèrent et choisissent par rapport à certaines choses qui pour d'autres hommes, ou dans d'autres circonstances, auront raison de fin ou de principe d'action indiscutable.

L'*ad primum* résout dans le sens de cette doctrine, la première objection. « Les fins propres des diverses vertus sont ordonnées à la béatitude comme à leur fin dernière; et, à ce titre, elles peuvent être objet d'élection ». Chaque vertu a pour objet propre la rectitude de la puissance où elle se trouve, par rapport au choix de telle fin particulière; quant au choix des moyens ordonnés à chacune de ces fins, ce n'est plus l'objet propre des diverses vertus, mais plutôt celui de la prudence. Aristote n'a pas voulu dire autre chose dans le texte cité par l'objection.

L'*ad secundum* est une autre application de la même doctrine formulée au corps de l'article. « Ainsi qu'il a été dit plus haut (q. I, art. 5), rappelle saint Thomas, la fin dernière est unique. Il s'ensuit que partout où se trouvent des fins multiples, on peut faire un choix parmi ces diverses fins, en tant qu'elles sont or-

données à une fin ultérieure ». A vrai dire, ces diverses fins sont plutôt considérées alors comme des moyens par rapport à la fin supérieure qui les commande.

La fin en tant que fin ne saurait être objet d'élection. Mais, quand il s'agit de toute autre fin en deçà de la fin dernière, il se pourra qu'en même temps qu'elle a, sous un certain rapport, la raison de fin, elle ait, sous un autre rapport, la raison de moyen. Elle pourra donc, à ce dernier titre, être objet d'élection, bien qu'elle ne le puisse pas en tant qu'elle a la raison de fin. Pour nous, sur cette terre, tout peut être objet d'élection, sauf la béatitude au sens formel. Dieu Lui-même qui est pourtant notre béatitude ou notre fin dernière, au sens concret, demeure objet d'élection pour nous, parce que nous ne le voyons pas en Lui-même et selon qu'Il s'identifie à notre béatitude formelle. C'est même dans ce choix, que nous faisons de Dieu sur cette terre, que consiste le suprême mérite de notre vie morale. Seule, la fin dernière au sens formel et ce qui aurait avec elle une connexion nécessaire et évidente pour nous, est exclue de toute possibilité de choix. — Nous avons dit que tout ce qui est en deçà de la fin dernière et peut lui être ordonné à titre de moyen, est apte à être choisi. Encore faut-il préciser le sens de cette formule. Quand il s'agit de l'acte d'élection selon qu'il existe en tel être qui choisit; plus spécialement (puisqu'il s'agit de nous et de nos actes humains), quand c'est nous qui choisissons, notre choix porte-t-il sur des choses qui nous sont étrangères et en tant qu'elles nous sont étrangères; ou est-ce toujours quelque chose de nous, quelque chose qui a trait à notre propre action, que nous choisissons. Est-ce toujours quelque exercice de notre activité qui est au fond de notre choix? Question d'une admirable finesse, et qui montre la sagacité du génie de saint Thomas! — Nous en verrons mieux la portée, en lisant, dans sa teneur, l'article qui suit.

Article IV.

Si l'élection ne tombe que sur ce que nous faisons nous-mêmes ?

Trois objections veulent prouver que « l'élection n'est pas seulement en regard des actes humains ». — La première rappelle que « l'élection porte sur ce qui est ordonné à la fin. Or, il n'y a pas que les actes qui soient des moyens d'atteindre la fin; il y a aussi les instruments, ainsi qu'il est dit au second livre des *Physiques* (ch. III, n. 3; de S. Th., leç. 5). Donc les élections ne portent pas seulement sur des actes humains ». — La seconde objection dit que « l'action se distingue de la contemplation. Or, même dans la contemplation, il y a place pour l'élection, selon qu'une opinion est acceptée de préférence à une autre. Donc l'élection n'a pas seulement pour objet les actes humains». — La troisième objection observe que « les hommes sont élus à certains offices, soit séculiers, soit ecclésiastiques, par ceux qui n'ont aucune action sur eux. Donc l'élection ne porte pas seulement sur les actes humains ».

L'argument *sed contra* cite un mot d' « Aristote », qui « dit, au troisième livre de l'*Éthique* (ch. II, n. 8; de S. Th., lec. 5), que *nul ne choisit que ce qu'il estime être fait par lui* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « si l'intention porte sur la fin, l'élection porte sur ce qui est ordonné à la fin. Or, la fin est une action ou une certaine chose. Toutefois, quand c'est une chose qui est la fin, il est nécessaire qu'intervienne quelque action humaine : ou selon que l'homme réalise cette chose qui est la fin, comme le médecin réalise la santé qui est la fin de son art, et c'est pour cela qu'on assigne comme fin du médecin la santé à rétablir; ou selon que l'homme, d'une certaine manière, use ou jouit de la chose qui est la fin; et c'est ainsi que l'avare a pour fin l'argent ou la possession de l'argent. — Il en faut dire autant de ce qui est ordonné à la fin. Car ce qui est ordonné à la fin doit être ou une action, ou une chose, mais selon qu'elle tombe sous l'action, soit que cette action la

réalise, soit qu'elle s'en serve. Et pour autant, l'élection porte toujours sur des actes humains ».

L'*ad primum* remarque que « les instruments sont ordonnés à la fin, selon que l'homme s'en sert en vue de la fin ».

L'*ad secundum* observe que « dans la contemplation elle-même, il y a un acte de l'intelligence qui donne son assentiment à telle opinion ou à telle autre. Quant à l'action qui se distingue de la contemplation, c'est l'action extérieure »; or, si nous marquons l'action humaine comme objet de l'élection, ce n'est pas seulement l'action extérieure que nous voulons dire, mais tout acte humain.

L'*ad tertium* offre un intérêt tout particulier, en raison de l'élection, même au sens politique du mot, dont il s'agit ici. Saint Thomas répond que « l'homme qui élit l'évêque ou le prince de la cité se propose comme terme ou objet propre de son élection, de *nommer* celui qu'il élit, à telle dignité. Si, en effet, il n'y avait aucun acte de lui ayant trait à la constitution de l'évêque ou du prince, l'élection ne lui reviendrait pas ». Dans l'élection politique ou canonique, c'est bien quelqu'un, c'est-à-dire une personne distincte de mon acte, que je choisis; mais mon choix implique, en même temps que cette personne, un acte de moi lui donnant ou lui conférant quelque chose, non pas nécessairement le pouvoir inhérent à sa dignité, mais à tout le moins le droit d'occuper telle place et d'exercer tel office. Comme s'exprime ici saint Thomas, l'électeur, par son acte d'élection, se détermine à *nommer* telle personne à telle dignité, de préférence à telles autres personnes qu'il pourrait également nommer. C'est donc *son acte de nomination* portant sur telle personne, qui est premièrement et essentiellement le terme de son acte de choix ou d'élection. — « Et semblablement, ajoute saint Thomas, il faut dire que toutes les fois qu'une chose est dite choisie de préférence à une autre, il se trouve là », autour de cette chose, « quelque acte de la part de celui qui choisit ».

Il est donc vrai que toute élection ou tout choix porte sur quelque acte qui émane de celui qui choisit. C'est toujours

quelque acte produit ou à produire par celui qui choisit qui est le terme de son choix. — Mais est-ce toujours quelque chose qui soit en son pouvoir? L'élection ne porte-t-elle jamais que sur ce qui est possible pour le sujet même qui choisit? Tel est le nouveau point de doctrine que nous devons maintenant examiner et qui forme l'objet de l'article suivant.

Article V.

Si l'élection ne porte que sur les choses possibles?

Trois objections veulent prouver que « l'élection ne porte pas seulement sur les choses possibles ». — La première rappelle que « l'élection est un acte de la volonté, ainsi qu'il a été dit (art. I). Or, *la volonté se porte sur l'impossible* »; il y a des choses que l'on sait être impossibles et qu'on ne laisse pas de vouloir cependant, « ainsi qu'il est dit au troisième livre de l'*Éthique* (ch. II, n. 7; de S. Th., leç. 5). Donc l'élection portera aussi sur l'impossible ». — La seconde objection observe que « l'élection a pour objet nos propres actes, ainsi qu'il a été dit (à l'article précédent). Il n'importe donc pas, en ce qui est de l'élection, qu'on choisisse ce qui est impossible purement et simplement ou ce qui est impossible pour le sujet qui élit. Or, il arrive souvent que nous ne pouvons pas faire les choses que nous choisissons; d'où il suit que ces choses sont impossibles pour nous. Donc l'élection porte sur l'impossible ». — La troisième objection dit que « l'homme ne peut point tenter une chose, s'il ne la choisit. Or, saint Benoît dit (dans sa *Règle aux moines*, ch. LXVIII), que si le prélat commande quelque chose d'impossible, il faut le tenter. Donc l'élection peut porter sur les choses impossibles ».

L'argument *sed contra* est le mot d' « Aristote », qui « dit, au troisième livre de l'*Éthique* (endroit précité) *que l'élection ne porte pas sur l'impossible* ».

Au corps de l'article, saint Thomas s'appuie sur la conclusion de l'article précédent. « Ainsi qu'il a été dit, nos élections se réfèrent toujours à nos actions. Puis donc que ce qui est l'objet ou

la matière de nos actions est chose possible pour nous, il s'ensuit nécessairement que l'élection ne porte jamais que sur le possible. — Pareillement, la raison de choisir une chose est que cette chose conduit à la fin. Or, ce qui est impossible ne saurait conduire à la fin. Nous trouvons un signe de cela dans le fait que les hommes, quand ils aboutissent, en discutant, à une chose qui est impossible, se séparent et s'en vont, comme n'ayant plus le moyen de passer outre. — La même chose ressort manifestement du procédé de la raison qui précède l'élection. Ce qui est ordonné à la fin et qui est l'objet de l'élection, est, en effet, à la fin, ce que la conclusion est au principe. Or, il est manifeste qu'une conclusion impossible ne suit pas d'un principe possible. Il n'est donc point possible que la fin soit possible et que ce qui est ordonné à la fin ne le soit pas. C'est qu'en effet, nul ne se mouvant à ce qui est impossible, nul ne tendrait à la fin, s'il n'apparaissait que ce par quoi la fin doit être obtenue est possible. — Il s'ensuit que ce qui est impossible ne tombe pas sous l'élection ».

L'*ad primum* répond à l'objection tirée du mot d'Aristote. « La volonté, observe saint Thomas, occupe le milieu entre l'intelligence et l'opération extérieure; car l'intelligence propose à la volonté son objet, et la volonté elle-même cause l'action extérieure. Ainsi donc, le commencement du mouvement de la volonté se prend du côté de l'intelligence qui perçoit une chose comme bonne en général; mais le terme ou la perfection de l'acte de la volonté se considère par rapport à l'opération qui fait qu'on tend à l'acquisition de la chose : le mouvement de la volonté, en effet, va de l'âme aux choses. Il suit de là que la perfection de l'acte de la volonté se dit en raison d'un bien qui doit être réalisé pour celui qui veut. Or, ceci est le possible. Donc la volonté parfaite ne porte que sur le possible, qui est le bien du sujet qui veut. C'est la volonté incomplète » ou imparfaite, « qui porte sur l'impossible, et que d'aucuns appellent du nom de *velléité* : elle consiste en ce que quelqu'un *voudrait* telle chose, si elle était possible. Quant à l'élection, elle désigne l'acte de la volonté déjà déterminé et portant sur ce qu'il s'agit, pour le sujet voulant, de faire. D'où il suit qu'en aucune manière,

l'élection ne peut porter sur l'impossible » : seul, le possible peut faire partie de son objet. — On aura remarqué cette analyse très fine de la volonté imparfaite ou incomplète et de la volonté parfaite ou complète. La première est celle qui vient immédiatement après l'acte d'intelligence dont le propre est de percevoir les choses, non selon leur être individuel et concret, qu'elles ont en elles-mêmes, mais selon un mode d'être abstrait, immatériel, où ne demeurent que les caractères spécifiques et essentiels, à la manière de l'intelligence où se parfait l'acte de connaître. Cette volonté est imparfaite, parce qu'elle n'aboutit pas à la chose en elle-même selon qu'elle est, ou qu'elle sera, mais à la chose selon qu'elle est dans la perception de l'intelligence, qui peut percevoir même ce qui n'est pas ou ne sera pas, et qui n'est pas possible d'une possibilité positive ou d'exécution, mais seulement d'une possibilité absolue, excluant simplement la contradiction dans les termes. La seconde volonté est celle qui vient sans doute après l'acte de l'intelligence, mais non pas après un simple acte de perception abstraite ou universelle; elle suppose la perception même concrète de la chose telle qu'elle est en elle-même, avec toutes ses conditions individuantes, et la vue de sa possibilité positive ou de réalisation : tout étant perçu, discuté, l'intelligence présente la chose comme pouvant, comme devant être prise par la volonté. Ici, la volonté veut non pas une chose possible en soi, mais impossible en fait; elle veut une chose possible en fait, une chose devant être réalisée. — Or, il est manifeste que l'élection appartient au second genre d'actes de la volonté et non pas au premier.

L'*ad secundum* fait observer que « l'objet de la volonté étant le bien perçu » par l'intelligence, « nous devons juger de l'objet de la volonté selon qu'il tombe sous la perception » de l'intelligence. « De même donc que le simple acte de volonté porte quelquefois sur des choses perçues comme un bien et qui cependant ne sont pas un bien véritable; de même aussi l'élection portera quelquefois sur des choses perçues comme possibles par celui qui choisit, et qui cependant ne sont pas possibles pour lui ». L'intelligence peut se tromper, soit quand elle juge qu'à

telle chose convient la raison de bien, d'une façon générale, soit quand elle juge qu'elle est un bien à prendre *hic et nunc*.

L'*ad tertium* répond, d'un mot, à l'objection tirée de la recommandation faite par saint Benoît dans sa règle aux religieux. « S'il est dit de faire ainsi », savoir, de tenter même ce que le prélat commande d'impossible, « c'est pour marquer que l'inférieur ne doit pas juger lui-même de la possibilité ou de l'impossibilité de ce qu'on lui prescrit, mais s'en remettre, sur toutes choses, au jugement de son supérieur ». Si le supérieur commande, l'inférieur doit, par le fait même, estimer la chose possible et la tenter.

L'élection qui est essentiellement un acte de volonté et qui ne se trouve que dans l'homme, parmi les vivants de la terre, a pour objet propre ce qui est destiné à faire obtenir telle fin déterminée qu'on se propose; il s'ensuit qu'elle ne portera jamais que sur une action du sujet ou sur quelque chose que son action atteint en quelque manière; d'où il suit encore qu'elle ne saurait jamais porter que sur ce qui est possible au sujet ou estimé possible par lui. — Un dernier point nous reste à examiner au sujet de l'élection; et c'est celui de sa prérogative la plus excellente, la liberté. L'élection est-elle quelque chose de nécessaire, dans l'homme, ou bien est-elle essentiellement libre?

C'est ce que nous allons examiner à l'article suivant.

Article VI.

Si l'homme choisit par nécessité ou bien librement?

Trois objections veulent prouver que « l'homme choisit nécessairement ». — La première, très importante, est que « la fin est à la matière de l'élection ce que les principes sont aux conséquences qui en découlent, ainsi qu'on le voit au septième livre de l'*Éthique* (ch. VIII, n. 4; de S. Th., leç. 8). Or, des principes suivent nécessairement les conclusions. Donc la fin mouvra nécessairement l'homme à choisir ». — La seconde objection com-

plète la première. « Ainsi qu'il a été dit (à l'article premier, ad 2um), l'élection suit le jugement de la raison sur ce qu'il y a à faire. Or, la raison porte un jugement nécessaire sur certaines choses, à cause de la nécessité des prémisses. Donc il semble que l'élection aussi suivra nécessairement ». — La troisième objection est l'objection rendue fameuse par l'exemple dont on dit qu'usait souvent le docteur Buridan, et que saint Thomas formule ici comme il suit : « Si l'on suppose deux objets absolument égaux, l'homme ne se mouvra pas à l'un plus qu'à l'autre; c'est ainsi, par exemple, qu'un affamé mis en présence de deux portions également appétissantes et placées à égale distance ne se mouvra pas à l'une plutôt qu'à l'autre, ainsi que le dit Platon, assignant en cela la raison du repos de la terre au milieu du monde, comme il est dit au second livre *du Ciel* (ch. XIII, n. 19, 22; de S. Th., leç. 25). A plus forte raison ne pourra-t-on pas choisir ce qui est tenu comme moins bon. Si donc deux ou plusieurs choses se trouvent proposées, dont l'une soit montrée comme meilleure, il est impossible qu'une autre soit choisie. C'est donc nécessairement que sera choisi ce qui apparaît comme plus excellent. Et puisque toute élection porte sur ce qui, d'une certaine manière, paraît le meilleur, il s'ensuit que toute élection est chose nécessaire ». L'argument ne pouvait être présenté d'une manière plus serrée et qui mît plus en relief sa force assez troublante. — Nous verrons tout à l'heure la réponse que donnera saint Thomas aux trois objections que nous venons de lire.

L'argument *sed contra* rappelle simplement que « l'élection est un acte des puissances rationnelles, qui portent sur les choses opposées, ainsi que le dit Aristote » (*Métaphysiques*, liv. VIII, ch. II, n. 2; de S. Th., liv. IX, leç. 2).

Au corps de l'article, saint Thomas commence par déclarer nettement que « l'homme ne choisit pas par nécessité. — La raison en est, ajoute-t-il, que ce qui peut ne pas être n'est pas nécessairement. Or, qu'il soit possible de poser l'acte d'élection ou de ne pas le poser, on en peut trouver la raison dans un double pouvoir que l'homme possède. L'homme, en effet, peut vouloir et ne pas vouloir, agir et ne pas agir; il peut aussi vou-

loir ceci ou cela, faire ceci ou cela. C'est la vertu même de la raison qui est la cause de ce double pouvoir. Car tout ce que la raison peut saisir comme un bien, la volonté peut s'y porter. Or, la raison peut saisir comme un bien, non seulement le fait de vouloir ou d'agir, mais aussi le fait de ne pas vouloir et de n'agir pas. De même, quand il s'agit d'un bien particulier quelconque, la raison y peut trouver une certaine raison de bien et un manque de bien qui lui donne la raison de mal. Il s'ensuit qu'elle peut saisir l'un quelconque de ces biens, comme objet d'élection ou comme objet de refus. Seul, le bien parfait, qui est la béatitude, ne peut pas être perçu par la raison sous la raison de mal ou de manque de bien. Aussi est-ce nécessairement que l'homme veut la béatitude » : s'il fait acte de vouloir par rapport à la béatitude, ce ne sera jamais un acte de refus : il ne peut pas ne pas vouloir être heureux ou vouloir être malheureux. — « D'autre part, l'élection ne porte pas sur la fin, mais seulement sur ce qui est ordonné à la fin, ainsi qu'il a été déjà dit (art. 3). Par conséquent, elle n'a pas pour objet la béatitude, mais les autres biens particuliers. Et, par suite, l'homme ne choisit pas par nécessité, mais librement ». Relativement à cet acte de sa volonté, qui est l'élection, l'homme garde toujours le double pouvoir de poser cet acte ou de ne pas le poser, de le poser dans le sens de l'acceptation ou dans le sens du refus par rapport à n'importe quel bien en deçà du seul bien infini qui est la béatitude. — Nous retrouvons ici la raison foncière de la liberté que saint Thomas donne partout et toujours la même : savoir le caractère de bien fini dans l'objet proposé à notre volonté faite pour l'infini. Seul l'infini peut la remplir, ne lui laissant plus aucune possibilité de vouloir autre chose; mais, en deçà de l'infini, tout demeure pour elle objet de libre vouloir.

L'*ad primum* répond qu' « il n'est pas vrai que toujours, des principes suive nécessairement la conclusion, mais seulement quand les principes ne peuvent pas être vrais si la conclusion ne l'est pas » : une conclusion n'est nécessaire que si elle ne peut pas être niée sans que les principes le soient; mais si elle peut être niée sans que la vérité des principes soit compromise, elle

n'est plus qu'une conclusion contingente ou probable. « Pareillement, nous n'avons pas à accorder que toujours de la fin résulte pour l'homme la nécessité de choisir ce qui est ordonné à la fin, car il n'est pas vrai que tout ce qui est ordonné à la fin soit tel qu'on ne puisse obtenir la fin sans y recourir; ou si cela est tel, on peut ne pas le considérer toujours sous cet aspect » : pour atteindre tel but de voyage, on peut avoir divers moyens de locomotion, dont tous auront une raison d'utilité, sans qu'aucun soit absolument nécessaire. Lors donc qu'on voudra attendre tel but ou se rendre en tel lieu, il ne s'ensuivra pas que cette volonté entraîne nécessairement la volonté de tel moyen de locomotion.

L'*ad secundum* dit que « la sentence ou le jugement de la raison, quand il s'agit de la pratique, porte sur des choses contingentes qui peuvent être réalisées par nous; et, dans ces sortes de raisonnements pratiques, les conclusions ne découlent pas nécessairement de principes nécessaires d'une nécessité absolue, mais seulement nécessaires d'une nécessité conditionnelle, comme quand on dit : *s'il court, il se meut* » : ce n'est pas, en effet, une chose nécessaire en soi qu'un tel se meuve; mais il est nécessaire, que *s'il court*, il se meuve; car il est *incompossible* qu'il coure et ne se meuve pas. — De même pour les principes du syllogisme qui aboutit à une conclusion pratique. La conclusion, ou le jugement pratique, se formule ainsi : *ceci doit être fait*. Cette conclusion ou ce jugement repose sur certaines prémisses et en découle même nécessairement. Mais les prémisses elle-mêmes ne sont pas nécessaires d'une nécessité absolue. La conclusion sera donc nécessaire d'une nécessité non absolue. Dans le raisonnement, en effet, qui aboutit à cette conclusion pratique, nous avons ces deux prémisses : *tout ce qui est un bien doit être fait; or, ceci est un bien;* d'où nous concluons : *donc ceci doit être fait*. Les deux prémisses ne sont nécessaires que *dans la mesure* où elles contiennent la raison de bien; car seul le bien infini s'impose nécessairement; et donc si l'on a un bien fini, il ne sera nécessaire de le prendre ou de le faire que dans la mesure où il sera un bien, connu comme tel.

L'*ad tertium* fait observer que « rien n'empêche, quand deux

choses sont proposées comme égales sous un certain aspect, que par rapport à l'une d'elles soit considérée quelque condition qui la rendra supérieure et fera que la volonté sera inclinée vers elle plutôt que vers une autre ». — Notons avec le plus grand soin cette réponse de saint Thomas. Nous y trouvons la confirmation éclatante de la doctrine exposée plus haut, à propos de l'*ad primum* de l'article second de la question 10. Saint Thomas n'admet pas que la volonté puisse se porter sur une chose, par mode de choix, sans que cette chose ne lui apparaisse comme meilleure que les autres sur lesquelles elle ne se porte pas; mais la condition de *meilleure* qui se trouvera dans cette chose, n'y sera pas indépendamment de la volonté. C'est l'intelligence qui fixera cette condition. Or l'intelligence est d'une fécondité en quelque sorte infinie pour trouver des raisons de bien ou de non bien aux choses qui se présentent et dont aucune ne possède la raison totale de bien. D'autre part, la volonté n'est inclinée nécessairement que vers la raison totale de bien. Il s'ensuit que quelle que soit la raison de bien présentée par l'intelligence au sujet d'une chose finie, la volonté peut ne pas être disposée à la goûter; elle n'arrêtera donc point, par son acceptation, l'enquête ou la recherche de l'intelligence. Bien plus, et parce qu'elle ne se sent portée à accepter définitivement aucune des raisons de bien proposées jusque-là, elle continuera, en vertu de son désir inné du bien infini, à mouvoir l'intelligence pour qu'elle cherche encore; et l'intelligence continuera de chercher, usant d'autant plus de toutes ses ressources, que la volonté agira davantage sur elle : jusqu'à ce qu'enfin, de guerre lasse, la volonté l'arrête, suspendant momentanément toute recherche et tout choix déterminé, ou qu'au contraire, se sentant mystérieusement émue par telle raison de bien qui lui est proposée, elle s'arrête elle-même à cette raison-là, arrêtant et fixant du même coup le jugement de l'intelligence, qui deviendra ainsi le jugement du meilleur, ou le dernier jugement pratique. — Et l'on voit par là le rôle primordial de la volonté dans tous les actes de l'intelligence où peut intervenir la raison de bien qui est son objet propre, comment c'est elle, en dernier ressort, qui fait que l'intelligence voit ou ne voit pas, voit juste ou de tra-

vers, voit comme il convient ou comme il ne faut pas. Plus tard, nous aurons à nous souvenir de cette doctrine, quand il s'agira de l'acte de foi surnaturelle. — Pour le moment, il nous aura suffi de rappeler et de faire remarquer, une fois de plus, que s'il y a nécessairement dans tout choix de la volonté un dernier jugement pratique de l'intelligence motivant ce choix, c'est la volonté elle-même, qui, par son acceptation et son refus, est la cause que tel jugement pratique est le dernier, et que tel autre, ayant pu l'être aussi, ne l'est pas.

Nous savons ce qu'est l'élection, quel est son objet, quelle est sa propriété inaliénable. — Il nous faut, pour une intelligence encore plus parfaite de cet acte si essentiel dans l'ordre des actes humains, nous enquérir d'un acte qui le précède ordinairement et dont il dépend de la façon la plus intime; c'est l'acte de conseil.

Son étude va faire l'objet de la question suivante.

QUESTION XIV.

DU CONSEIL QUI PRÉCÈDE L'ÉLECTION.

Cette question comprend six articles :

1° Si le conseil est une enquête ?
2° Si le conseil porte sur la fin ou seulement sur ce qui est ordonné à la fin ?
3° Si le conseil porte seulement sur ce que nous faisons nous-mêmes ?
4° Si le conseil a pour objet tout ce que nous faisons ?
5° Si le conseil procède selon l'ordre analytique ?
6° Si le conseil procède à l'infini ?

De ces six articles, le premier se demande ce qu'est le conseil; les articles 2-4 étudient son objet; les articles 5 et 6, le mode dont il procède. — D'abord, ce qu'il est, ou l'article premier.

Article Premier.

Si le conseil est une enquête ?

Trois objections veulent prouver que « le conseil n'est pas une enquête ». — La première est un mot de « saint Jean Damascène », qui « dit (au livre II de *la Foi Orthodoxe*, ch. XXII), que *le conseil est un désir*. Or, ce n'est pas le propre de l'appétit et du désir de diriger une enquête. Donc le conseil n'est pas une enquête ». — La seconde objection remarque que « s'enquérir est le propre de l'intelligence qui discourt; d'où il suit que cet acte ne convient pas à Dieu, parce que la connaissance de Dieu n'est pas discursive, ainsi qu'il a été établi dans la Première Partie (q. 14, art. 7). Or, le conseil est attribué à Dieu. Il est dit, en effet, dans l'épître *aux Éphésiens*, ch. I (v. II), que Dieu *opère toutes choses selon le conseil de sa volonté*. Donc le conseil n'est pas une enquête ». — La troisième objection observe que « l'enquête porte sur les choses douteuses. Or, le

conseil est donné au sujet de choses qui constituent des biens très certains, selon cette parole de l'Apôtre saint Paul dans sa première épître *aux Corinthiens*, ch. VII (v. 25) : *Au sujet des vierges, je n'ai pas de précepte du Seigneur; mais c'est un conseil que je donne.* Donc le conseil n'est pas une enquête ».

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Grégoire de Nysse » (Némésius, de *la Nature de l'homme*, ch. XXXIV, ou livre V, ch. V), qui dit : *Tout conseil est une recherche; mais toute recherche n'est pas un conseil* ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par rappeler ce qui dans la doctrine de l'élection exposée à la question précédente, va montrer le rapport de cette question avec la question actuelle. « Ainsi qu'il a été dit (q. 13, art. 1, ad 2um; art. 3), l'élection suit le jugement de la raison portant sur ce qui doit être fait. Or, quand il s'agit de ce qu'il faut faire, il y a souvent beaucoup d'incertitude; parce que les actes ont pour objet des choses particulières contingentes, qui, en raison de leur variabilité, sont incertaines. Puis donc que lorsqu'il s'agit de choses douteuses et incertaines, la raison ne doit pas porter de jugement sans enquête préalable, il s'ensuit qu'une enquête de la raison est nécessaire avant le jugement dictant ce qu'il faut choisir. C'est cette enquête qu'on appelle du nom de conseil. Aussi bien, Aristote dit, au troisième livre de l'*Éthique* (ch. II, n. 16, 17; de S. Th., leç. 6; cf. liv. VI, ch. II, n. 2; de S. Th., leç. 2), que l'élection est *la volition de ce sur quoi on s'est d'abord enquis.* »

L'ad primum répond que « si les actes de deux puissances sont ordonnés l'un à l'autre, il se trouvera en chacun quelque chose qui est de l'autre puissance; et, par suite, chacun de ces actes pourra être dénommé du nom de l'une et l'autre puissance. Or, il est manifeste que l'acte de la raison qui dirige dans les choses propres à la fin, et l'acte de la volonté qui tend à ces choses selon la direction de la raison sont des actes ordonnés l'un à l'autre. Il s'ensuit que dans l'acte de la volonté qui est l'élection se retrouve quelque chose de la raison, savoir l'ordre; et dans le conseil qui est l'acte de la raison se retrouve quelque chose de la volonté : à titre de matière, car le conseil porte sur ce que l'homme veut faire; et aussi par mode de moteur, car de

ce que l'homme veut la fin il se meut à s'enquérir de ce qui est propre à faire atteindre cette fin ». Nous retrouvons ici, nettement marquée par saint Thomas, cette influence de la volonté sur l'acte de la raison dont nous parlions à la fin de la question précédente, et qu'il importe si souverainement de noter. — Saint Thomas n'a plus de peine, après avoir rappelé cette doctrine, à résoudre l'objection tirée du texte de saint Jean Damascène. « De même, dit-il, qu'Aristote, au sixième livre de l'*Éthique* (ch. II, n. 5; de S. Th., leç. 2), appelle l'élection *un désir qui entend,* pour marquer que les deux puissances concourent à l'élection; de même saint Jean Damascène dit que *le conseil est une volonté qui s'enquiert,* pour marquer que le conseil appartient, en quelque manière, et à la volonté, pour laquelle et en vertu de laquelle se fait l'enquête, et à la raison qui fait elle-même cette enquête ». — On aura remarqué l'admirable précision avec laquelle saint Thomas distingue ce qui est de la raison et ce qui est de la volonté, soit dans l'élection soit dans le conseil.

L'*ad secundum* fait remarquer que « les choses que nous disons de Dieu doivent être prises sans aucun des défauts qui se trouvent en nous. C'est ainsi que pour nous la science des conclusions s'obtient par le *discursus* allant de la cause à l'effet; mais quand nous parlons de science, en Dieu, nous voulons désigner la connaissance certaine de tous les effets dans la première cause, sans aucun *discursus*. Pareillement pour le conseil. Il est attribué à Dieu, en raison de la certitude de la sentence ou du jugement qui provient en nous de l'enquête du conseil. Mais cette enquête ne se trouve pas en Dieu; et, à ce titre, le conseil ne lui est pas attribué. C'est en ce sens que saint Jean Damascène dit que *Dieu ne prend pas conseil; car prendre conseil est le propre de celui qui ne sait pas* ».

L'*ad tertium* dit que « rien n'empêche que certaines choses soient des biens très certains au jugement des sages et des hommes spirituels, qui cependant ne seront pas des biens certains au jugement du plus grand nombre ou des hommes charnels. Et c'est à ce titre que des conseils sont donnés au sujet de ces choses ».

Comme le fait observer très justement Cajétan, ici, le conseil dont nous venons de préciser la nature se doit prendre au sens intégral et parfait, c'est-à-dire en tant qu'il implique le jugement ou la sentence qui le termine. L'enquête dont il s'agit et qui précède l'élection, n'est pas seulement la discussion pour ainsi dire théorique et spéculative des moyens plus ou moins aptes à atteindre la fin. C'est une discussion essentiellement pratique, qui doit aboutir, en vertu de l'acte de volonté qui la fait faire et en raison du but pour lequel la volonté la fait faire, à un jugement pratique déterminant expressément ce qui doit être fait *hic et nunc*. Et ceci nous explique pourquoi saint Thomas n'institue pas une étude spéciale de cet acte de jugement, qui est pourtant si décisif dans l'économie des actes humains dont il s'occupe : c'est qu'en effet cet acte de jugement n'est que la conclusion du conseil ou de l'enquête. Le conseil dont nous parlons est donc un acte de la raison, fait sous l'impulsion de la volonté et au compte de la volonté, devant aboutir à un jugement pratique déterminant ce qu'il faut faire *hic et nunc*. — Mais tout cela nous apparaîtra mieux dans la suite de la question actuelle. Venons donc immédiatement à ce qui doit être la matière ou l'objet du conseil. Et, là-dessus, nous avons à nous demander, d'abord, si le conseil porte sur la fin ou seulement sur ce qui est ordonné à la fin.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si le conseil porte sur la fin ou seulement sur ce qui est ordonné à la fin ?

Deux objections veulent prouver que « le conseil ne porte pas seulement sur ce qui est ordonné à la fin, mais aussi sur la fin ». — La première dit que « tout ce qui implique un certain doute peut être le sujet d'une enquête. Or, quand il s'agit des choses à réaliser par les actes humains, il peut y avoir doute sur la fin et non pas seulement sur ce qui est ordonné à la fin. Puis donc que le conseil est une enquête ayant trait aux choses que

l'homme doit réaliser par ses actes, il semble bien qu'il peut aussi porter sur la fin ». — La seconde objection remarque que « les opérations humaines sont la matière du conseil. Or, il y a certaines opérations humaines qui ont raison de fin, ainsi qu'il est dit au premier livre de l'*Éthique* (ch. I, n. 2; de S. Th., leç. I) Donc le conseil peut porter sur la fin ».

L'argument *sed contra* est un mot de « saint Grégoire de Nysse » (Nemesius, *de la Nature de l'homme*, ch. XXXIV, ou liv. V, ch. V), qui « dit que *ce n'est pas de la fin, mais des choses ordonnées à la fin, que s'occupe le conseil* ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « la fin, dans les choses de la pratique, a raison de principe; parce que c'est de la fin que se tire la raison des choses ordonnées à la fin. Or, le principe n'est pas mis en question; il doit toujours, en toute enquête, être présupposé » : si, en effet, le principe lui-même était mis en question, dans une enquête donnée, l'enquête elle-même deviendrait absolument impossible; tout mouvement serait impossible, si l'on ne s'appuyait sur quelque chose de ferme et d'immobile. « Puis donc que le conseil est une recherche », en latin *quæstio*, une question, « il s'ensuit que le conseil ne portera pas sur la fin, mais seulement sur ce qui est ordonné à la fin. — Toutefois, observe saint Thomas, il arrive que ce qui a la raison de fin, par rapport à certaines choses, est lui-même ordonné à une autre fin; comme aussi ce qui est principe d'une démonstration est conclusion par rapport à une autre. D'où il suit que ce qui est pris comme fin, dans une enquête, pourra, dans une autre enquête, être pris comme ordonné à la fin; auquel titre, ce pourra être matière de conseil ». — Nous avions trouvé la même remarque au sujet de l'élection et de son objet; et nous devons dire, ici, ce que nous avons dit de l'élection, qu'à vrai dire seule la béatitude formelle est exclue de tout conseil. Quant à ce qui concrète cette raison de béatitude, sans en excepter Dieu Lui-même imparfaitement connu de nous, tout peut être pour nous sur cette terre matière à conseil ou sujet de discussion pratique d'enquête, sauf les cas dont nous parlerons bientôt (art. 4).

L'*ad primum* fait observer que « ce qui est pris comme fin

est déjà déterminé. Lors donc qu'il y a doute sur une chose, elle n'est pas encore prise comme fin. Et, par suite, si le conseil porte sur cette chose, il ne portera pas sur la fin, mais sur ce qui est ordonné à la fin ». Dès là qu'on s'enquiert au sujet d'une chose, c'est une preuve manifeste que cette chose-là est considérée comme un moyen par rapport à une fin déjà déterminée et que l'on veut atteindre.

L'*ad secundum* dit que « le conseil porte sur les opérations, mais en tant qu'elles sont ordonnées à une fin. Si donc on suppose qu'une opération ait raison de fin, elle ne sera plus, en tant que telle, matière d'enquête ou de conseil ».

C'est uniquement sur ce qui a raison de moyen ou de chose apte à réaliser telle fin déterminée, que porte le conseil. — Mais ces moyens, quels sont-ils? Est-ce seulement ce que nous faisons nous-mêmes; sont-ce seulement nos actes, qui sont le sujet ou la matière de conseil?

Nous allons examiner ce nouveau point de doctrine à l'article suivant.

Article III.

Si le conseil porte seulement sur ce que nous faisons nous-mêmes?

Quatre objections veulent prouver que « le conseil ne porte pas seulement sur ce que nous faisons nous-mêmes ». — La première observe que « le conseil implique l'idée de conférence » : dans le conseil, plusieurs s'assemblent pour conférer sur certaines choses. « Or, plusieurs peuvent s'assembler pour conférer même de choses immuables qui ne sont pas le fruit de notre action, comme par exemple de la nature des choses. Donc le conseil ne porte pas seulement sur ce que nous faisons nous-mêmes ». — La seconde objection dit que « parfois, les hommes prennent conseil au sujet de ce qui est statué par la loi; et c'est même pour cela qu'on parle de jurisconsultes. Or, il n'appartient pas à ces hommes qui se livrent à de telles consultations de faire les lois. Il s'ensuit que le conseil ne porte pas seulement sur ce que nous faisons nous-mêmes ». — La troi-

sième objection remarque, toujours dans le même sens, que « certains hommes sont dits aussi prendre des consultations touchant les choses futures qui cependant ne sont pas en notre pouvoir. Donc le conseil ne porte pas seulement sur ce que nous faisons nous-mêmes ». — La quatrième objection dit que « si le conseil portait seulement sur ce que nous faisons nous-mêmes, personne ne s'enquerrait de ce qui doit être fait par les autres. Or, cela est manifestement faux. Donc le conseil ne porte pas seulement sur ce que nous faisons nous-mêmes ».

L'argument *sed contra* est encore un mot de saint Grégoire de Nysse (Némésius, *de la Nature de l'homme*, ch. XXXIV ou liv. V, ch. V), qui dit : *Nous nous enquérons, par mode de conseil, des choses qui sont en nous et qui doivent être faites par nous* ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par formuler un des caractères distinctifs du conseil. « Le conseil, dit-il, implique proprement une conférence que plusieurs tiennent entre eux. Et c'est ce que le nom même de conseil désigne; car le mot conseil », en latin *concilium*, « semble revenir au mot *considium* où se trouve marqué le fait de plusieurs qui siègent ensemble pour conférer entre eux. — Or, il faut considérer que dans les choses particulières contingentes, pour qu'une chose soit connue avec certitude, il y a à tenir compte de conditions ou de circonstances multiples, qui ne peuvent pas facilement être observées par un seul, mais sont connues avec plus de certitude par plusieurs, alors que ce que l'un perçoit a pu échapper à l'autre. Dans les choses nécessaires, au contraire, et universelles, la vue porte sur des choses plus absolues et plus simples; en telle sorte que dans ces matières l'intelligence d'un seul peut plus facilement se suffire ». [On nous permettra de souligner, au passage, ces réflexions de saint Thomas, qui s'appliquent si excellemment aux deux genres de sciences qui se disputent plus que jamais l'empire des esprits : les sciences positives et les sciences spéculatives. Quand il s'agit des sciences positives, et nous entendons par là les sciences qui ont pour objet premier l'étude des faits, surtout des faits humains, histoire ou casuistique, la collaboration de plusieurs est de tout

point désirable et avantageuse : dans ces sortes de sciences, un seul peut difficilement se suffire; *son observation étant nécessairement limitée dans le temps et dans l'espace, il importe qu'elle s'ajoute à l'observation d'autres travailleurs pouvant suppléer ce qui lui manque.* Mais quand il s'agit de sciences proprement spéculatives, celles qui portent sur le nécessaire et l'universel, comme parle ici saint Thomas, non seulement il n'est plus aussi indispensable de se référer à des auteurs multiples, mais parfois *cette multiplicité est une cause de trouble dans la vue de la vérité plus absolue et plus simple.* En ces sortes de matières, un seul auteur, quand il est hors de pair, peut et doit être préféré à une multitude d'auteurs secondaires dont le regard n'a pas la même puissance. Le temps et l'espace n'ont ici rien à faire, puisqu'il s'agit d'objets qui sont au-dessus d'eux. Et il n'y aura donc pas à invoquer, par mode de garantie meilleure, en ces sortes de sciences — telles que la métaphysique, la morale spéculative, la logique — soit la multiplicité des auteurs, soit leur modernité. Un seul Thomas d'Aquin ou un seul Aristote, seraient-ils encore plus éloignés de nous par la durée des siècles, pourront nous être plus utiles, *et à tout jamais*, que tout ce qu'on voudrait chercher ailleurs. Et c'est ce qui nous explique la pérennité de leur doctrine. C'est pour ce motif que l'Église ne trouve rien de plus opportun ni de plus excellent, même au vingtième siècle, que de nous mettre à l'école du seul Thomas d'Aquin, dont le merveilleux génie, vaquant surtout à la contemplation des choses nécessaires et universelles, a pu se suffire avec tant d'excellence, que toutes les générations futures iront puiser, sans avoir à la renouveler ou à la refaire, la vérité divine et humaine, dont le vrai nom est ici la vérité éternelle, à la source que constituent ses écrits].

Le conseil implique donc très directement l'idée de plusieurs qui s'assemblent pour délibérer. Cette notion du conseil est tellement directe et immédiate qu'elle a, dans notre langue, absorbé tout le sens actif du mot. D'autre part, nous l'avons dit, cette nécessité de plusieurs qui s'assemblent pour délibérer, apparaît surtout dans les choses contingentes et particulières. « Il s'ensuit que l'enquête du conseil », même en prenant le conseil

pour le seul acte de celui qui délibère en lui-même, « portera proprement sur les choses contingentes particulières. Or, la connaissance de la vérité en ces sortes de choses n'est pas quelque chose de bien grand et qui soit désirable pour elle-même, comme la connaissance des choses universelles et nécessaires. [Notons encore ce mot vraiment d'or et qui nous montre à quelle hauteur sont les sciences spéculatives, ce que d'aucuns appelleraient aujourd'hui dédaigneusement les idées générales, par rapport aux sciences des faits, si l'on se borne à l'étude des faits pour eux-mêmes]; « on ne la désire qu'en raison de son utilité pour l'action, car l'action porte sur le particulier et le contingent » [et donc ce n'est pas la philosophie de l'action qui sera la plus haute; elle occupe un degré très infime, comparée à la philosophie de l'être, ayant pour objet propre l'universel et l'absolu]. — « C'est pourquoi, conclut saint Thomas, il faut dire qu'au sens propre le conseil porte sur ce qui touche à nos actions ». — Et, sans doute, ce sera chose très importante et très grande que ce conseil, puisque la bonté de nos actes en doit dépendre; mais il n'est chose si grande et si importante, qu'en raison de l'importance ou de la grandeur de nos actes. Et nos actes eux-mêmes n'ont d'importance qu'en raison de ce qui doit s'ensuivre, pouvant nous mériter une éternité de bonheur ou une éternité de misère : laquelle éternité de bonheur — qui, en soi, n'appartient plus à la science de l'action, (au sens pratique de ce mot), mais à la science de l'être, en ce qu'elle a de plus haut, de plus profond. de plus sublime, est l'objet par excellence de toute notre science spéculative.

L'*ad primum* répond que « le conseil implique l'idée de conférence, non pas de n'importe quelle conférence, mais d'une conférence ayant trait aux choses qu'il faut faire, pour la raison déjà dite » au corps de l'article.

L'*ad secundum* fait observer que « si les choses statuées par la loi ne sont pas l'œuvre de celui qui consulte à leur sujet, elles sont cependant la règle directrice de certains de ses actes; car l'une des raisons qu'on peut avoir de faire telle chose, c'est qu'il existe telle prescription de la loi ».

L'*ad tertium* remarque à son tour, que « le conseil n'est pas

seulement des choses que l'on fait, mais aussi des choses qui sont ordonnées à l'action. Si donc il est parlé de consultation au sujet d'événements futurs, c'est parce que l'homme doit se diriger par cette connaissance des événements futurs, dans les choses à faire ou à éviter ».

L'*ad quartum* observe que « si nous nous enquérons, par voie de conseil, des actions des autres, c'est en tant que d'une certaine manière, ils font un avec nous : soit par le lien de l'affection, et c'est ainsi que l'ami se préoccupe de ce qui touche à son ami comme de ce qui le touche lui-même; soit dans l'ordre d'instrument, car l'agent principal et l'instrument qu'il met en œuvre ne sont pour ainsi dire qu'une même cause, l'un agissant par l'autre; et c'est à ce titre que le maître s'enquiert et consulte au sujet des actes de son serviteur ».

Parmi les choses qui peuvent être ordonnées à la fin et avoir raison de moyen, le conseil porte expressément sur ce qui doit être fait par nous, sur les choses de la pratique qui doivent aboutir à quelque action de notre part. — Mais porte-t-il sur tout ce qui peut ainsi être fait par nous ou avoir trait à notre action? C'est ce que nous devons maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article suivant.

Article IV.

Si le conseil porte sur tout ce qui est fait par nous?

Trois objections veulent prouver que « le conseil porte sur tout ce qui doit être fait par nous ». — La première rappelle que « l'élection est *un désir qui suit le conseil*, ainsi qu'il a été dit (art. I). Or, l'élection porte sur tout ce qui est fait par nous. Donc il en est de même du conseil ». — La seconde objection remarque que « le conseil implique une enquête de la raison. Or, dans tout ce que nous faisons autrement que sous le coup de la passion, nous le faisons en vertu d'une enquête de la raison. Donc c'est bien sur tout ce que nous faisons en tant qu'hommes que porte le conseil ». — La troisième objection

cite un texte d' « Aristote », qui « dit, au troisième livre de l'*Éthique* (ch. III, n. 2; de S. Th., leç. 8), que *si une chose peut être réalisée par plusieurs moyens, le conseil s'enquiert de ce qui sera le plus facile et le meilleur; et s'il n'est qu'un seul moyen, le conseil s'enquiert du mode de s'en servir.* Or, tout ce qui se fait, se fait par un moyen ou par plusieurs. Donc c'est sur tout ce qui se fait par nous que porte le conseil ».

L'argument *sed contra* est encore un texte de « saint Grégoire de Nysse » (Némésius, *de la Nature de l'homme*, ch. XXXIV, ou liv. V. ch. V), qui « dit que *sur les choses apprises et sur les choses de l'art, il n'y a pas de conseil* ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « le conseil est une certaine enquête, ainsi qu'il a été dit (art. I). Or, c'est au sujet des choses qui ont en elles quelque doute, que nous avons coutume de nous enquérir; si bien que la raison cherchée, qu'on appelle du nom d'*argument* », dans les choses de l'art oratoire, « est la raison qui *fait foi au sujet d'une chose douteuse* » [cf. Cicéron, *Topiques*]. Si donc il est des choses qui ne fassent aucun doute pour l'homme, quand il lui faut agir, il ne sera aucunement nécessaire de s'enquérir, par voie de conseil, à leur sujet. Et, précisément, « qu'une chose ne fasse point de doute dans ce qui doit être fait par l'homme, cela peut venir d'une double cause. — Ou bien, parce que l'on va à des fins précises par des voies déterminées, comme il arrive dans les arts qui procèdent selon des règles fixes; c'est ainsi que l'homme qui écrit ne se demande pas comment il doit former les lettres; ceci, en effet, est déterminé par l'art. — D'une autre manière, il arrive qu'on n'hésite pas au sujet de ce qu'il y a à faire, parce qu'il importe peu qu'on agisse ainsi ou autrement; et ceci a lieu quand il s'agit de choses minimes qui ne peuvent être ni d'un grand secours ni d'un grand obstacle pour l'obtention de la fin; ce qui est peu de chose, en effet, la raison le tient pour rien ». [On remarquera cette belle et féconde règle de pratique que nous donne ici saint Thomas : les moyens n'ont de valeur qu'en raison de la fin; si donc tel ou tel moyen ou tel ou tel mode importent peu dans l'obtention de la fin, une raison sage le tient pour rien, et se garde soigneusement

de consumer un temps précieux ou de paralyser son élan d'action en discutant des minuties : elle passe outre, sans hésiter, le risque étant ici vraiment trop peu. Quel admirable remède contre les scrupules et les hésitations maladives!]. — « Il s'ensuit qu'il y aura deux genres de choses, au sujet desquelles nous n'aurons pas à nous enquérir, par voie de conseil, bien qu'elles soient ordonnées à la fin, ainsi qu'Aristote le dit (*Éthique*, livre III, ch. III, n. 10; de S. Th., leç. 7) : Ce sont les choses de peu d'importance; et les choses pour lesquelles il est un mode d'agir déterminé, comme il arrive dans les choses de l'art, à l'exception de certains arts *où se trouve une part de conjecture*, ainsi que le dit saint Grégoire de Nysse (Némésius, *de la Nature de l'homme*, ch. XXXIV, ou liv. V, ch. V), *tels que la médecine, le commerce, la navigation* ». — « Dans la médecine, ainsi que l'explique saint Thomas au sujet du troisième livre de l'*Ethique* (leç. 7), il faut tenir compte de la nature du malade; dans le négoce, voir les besoins des hommes et l'abondance des denrées; dans l'art de la navigation, consulter l'état de l'atmosphère et s'assurer des vents favorables ».

L'*ad primum* fait observer que « l'élection présuppose le conseil, en raison de la sentence ou du jugement » qui le termine. « Lors donc que la sentence ou le jugement » sur ce qu'il faut faire, « est manifeste et n'a pas besoin d'enquête, l'enquête du conseil ne sera aucunement nécessaire ». Il y a donc toujours jugement et élection; mais il n'est pas nécessaire qu'il y ait toujours conseil.

L'*ad secundum* répond dans le même sens. « Quand il s'agit de choses manifestes, la raison ne s'enquiert pas; elle juge immédiatement ». Ce serait une marque de faiblesse pour la raison, de s'enquérir quand il n'y a pas lieu. Plus la raison est saine, moins elle hésitera, en pareil cas. « Il n'est donc pas nécessaire qu'il y ait conseil et enquête au sujet de tout ce qui se fait par raison ». —On remarquera quel son franc et ferme rend ici la puisante raison de saint Thomas; et comme cette raison puissante était loin de ce qu'on pourrait appeler, tant dans l'ordre spéculatif que dans l'ordre pratique, la neurasthénie de la raison moderne.

L'*ad tertium* remarque que « alors même qu'une chose peut être faite par un seul moyen, si pourtant il y a plusieurs modes d'utiliser ce moyen, il se pourra qu'il y ait doute, non moins que lorsqu'on a devant soi plusieurs moyens. Et, par suite, il sera besoin de conseil ». C'est en ce sens que parlait Aristote, dans le texte cité par l'objection. — « Mais si l'on suppose que soient déterminées tout ensemble la substance du moyen et son mode d'emploi, il n'y a plus de place pour le conseil ».

Le conseil, qui est un acte de la raison, s'enquérant, sous l'impulsion et au compte de la volonté qui se propose telle fin déterminée, des moyens aptes à réaliser cette fin, porte, comme sur son objet propre, non pas sur la fin elle-même, mais uniquement sur les moyens qui lui sont ordonnés. Encore ne porte-t-il pas sur tout ce qui peut avoir raison de moyen par rapport à telle fin, mais seulement sur ce qui a trait aux actes que l'homme doit accomplir, soit qu'il s'agisse de ces actes eux-mêmes, ou de ce qui doit être réalisé par eux, ou même de ce qui peut servir de règle et de direction dans ces sortes d'actes. Toutefois, il est des actes qui n'impliquent aucune espèce de conseil : ce sont ceux au sujet desquels il n'y a pas à délibérer, soit parce que le mode d'agir est déterminé, soit parce qu'il importe peu qu'on agisse ainsi ou autrement. — Nous savons ce qu'est le conseil qui préside aux actes humains, et ce sur quoi il porte. Nous devons chercher maintenant le mode dont il procède. Procède-t-il par voie d'analyse? Procède-t-il à l'infini? — Et, d'abord, s'il procède par voie d'analyse. C'est l'objet de l'article suivant.

Article V.

Si le conseil procède selon l'ordre analytique?

Le mot *analytique* est pris, ici, comme l'opposé de *synthétique*. Saint Thomas nous précisera la portée de ces termes au corps de l'article. D'ailleurs, les objections elles-mêmes commenceront à nous en dire le sens. — Trois objections veulent

prouver que « le conseil ne procède pas d'une façon analytique ». — La première s'appuie sur ce que « le conseil a pour objet ce qui est fait par nous. Or, nos actes ne procèdent pas d'une façon analytique », allant du composé au simple, « mais plutôt d'une façon synthétique, allant du simple au composé. Donc le conseil ne procède pas toujours par mode d'analyse ». — La seconde objection rappelle que « le conseil est une enquête de la raison. Or, la raison commence par ce qui vient d'abord et va à ce qui vient après, selon l'ordre le plus convenable. Puis donc que ce qui est passé précède les choses présentes et que les choses présentes sont antérieures aux choses futures, il semble que dans le conseil on doit aller des choses passées et présentes aux choses futures; et ceci n'est déjà plus l'ordre analytique », dont le propre est d'aller de ce qui vient après à ce qui est avant, c'est-à-dire des effets aux causes, et non de ce qui est avant à ce qui vient après, ou des causes aux effets. « Donc, dans le conseil, ce n'est pas l'ordre analytique qui est gardé ». — La troisième objection observe que « le conseil ne porte que sur les choses qui sont possibles pour nous, ainsi qu'il est dit au troisième livre de l'*Éthique* (ch. III, n. 13, 15; de S. Th., leç. 8). Or, ce qui est possible pour nous se détermine d'après ce que nous pouvons faire ou ne pouvons pas faire, à l'effet de parvenir à tel terme. Il s'ensuit que dans l'enquête du conseil, nous devons commencer par les choses présentes », c'est-à-dire par ce qui est d'abord, pour conclure à ce qui vient après; ce qui est le propre de la synthèse et non de l'analyse.

L'argument *sed contra* est un mot d' « Aristote », qui « dit, au troisième livre de l'*Éthique* (endroit précité) que *celui qui se livre à l'acte de conseil semble chercher et analyser* ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait observer que « dans toute recherche ou enquête, il faut partir de quelque principe. Lequel principe, s'il est tout ensemble premier dans l'ordre de connaissance et dans l'ordre d'être, on n'aura pas un procédé analytique, mais plutôt synthétique; car, lorsqu'on va des causes aux effets, on a le procédé synthétique », dont le propre est d'aller du simple au composé; « les causes, en effet, sont plus simples

que leurs effets », ce qui est d'une façon simple dans la cause, étant, dans l'effet, d'une manière composée. « Si, au contraire, ce qui est premier dans l'ordre de connaissance, est postérieur dans l'ordre d'être, on a le procédé analytique; comme, par exemple, lorsque des effets que nous voyons nous allons aux causes » cachées et « simples ». On dirait, aujourd'hui, l'induction, qui s'oppose à la déduction. Dans l'induction, en effet, on va des effets aux causes; dans la déduction, au contraire, des causes aux effets. Le premier procédé est celui qui convient aux sciences d'observation; le second est le propre des sciences spéculatives. — « Or, poursuit saint Thomas, le principe, dans l'enquête du conseil, est la fin, qui est bien la première dans l'ordre d'intention, mais qui ne vient qu'ensuite dans l'ordre d'être. Par conséquent, et de ce chef, ou à ce titre, il faut que l'enquête du conseil soit analytique ou inductive, *commençant par ce qu'on se propose de réaliser dans l'avenir jusqu'à ce qu'on parvienne à ce qu'il faut faire tout de suite* ». La fin, dans l'ordre du conseil, n'a plus à vrai dire, la raison de cause; elle a plutôt raison d'effet; en ce sens qu'elle est ce qui doit être réalisé au terme de l'action. Dans l'ordre de la réalisation, ou des choses à faire, — *et cet ordre est l'ordre propre du conseil, car il ne s'occupe d'une chose qu'en vue de l'action*, — la fin est plutôt un effet, bien qu'elle ait raison de principe, au point de vue du terme de la discussion ou du conseil, qui doit aboutir à ce qui doit être fait *hic et nunc*. — Comme le remarque très finement Cajétan, ici, le procédé du conseil est en quelque sorte mixte : car la même chose est tout ensemble première et dernière : première, dans l'ordre d'intention; dernière, dans l'ordre d'exécution. Toutefois, comme c'est purement et simplement de l'ordre d'exécution qu'il s'agit dans le conseil; et que, dans cet ordre-là, la fin, bien qu'ayant raison de cause dans l'ordre d'intention, a raison d'effet postérieur, il s'ensuit que le procédé du conseil sera appelé purement et simplement un procédé analytique, allant de ce qui sera après à ce qui est avant.

L'*ad primum* accorde que « le conseil porte, en effet, sur les opérations. Mais la raison des opérations se tire de la fin; et voilà pourquoi l'ordre du raisonnement, dans les opérations, est le

contraire de l'ordre des opérations » : l'opération commencera par ce qui vient avant pour aboutir à ce qui viendra après; ce qui constitue exactement le procédé synthétique ou déductif, autant que ces mots peuvent s'appliquer à pareille matière; tandis que le raisonnement qui a trait à l'opération, commence par ce qui doit venir après pour se terminer à ce qui vient à être fait tout de suite.

L'*ad secundum* dit, dans le même sens, que « la raison commence par ce qui vient d'abord selon l'ordre de la raison; mais non pas toujours par ce qui vient d'abord dans l'ordre du temps » ou de la durée.

L'*ad tertium* fait observer que « sur ce qui est à faire en vue de la fin, nous ne nous enquerrions pas de savoir dans quelle mesure cela est possible, si ce n'était pas apte à réaliser la fin. Et voilà pourquoi il faut s'enquérir de savoir si cela convient à l'obtention de la fin, avant de s'enquérir si cela est possible » ou réalisable pour nous. Ce n'est donc pas, d'abord, le rapport que telle chose à faire, peut avoir avec notre pouvoir d'agir, que nous devons considérer et que nous considérons, quand il s'agit du conseil ayant trait à l'action, comme le voulait, à tort, l'objection; ce que nous considérons d'abord, c'est la fin à obtenir, et le rapport de cette fin à obtenir, à tel moyen propre à obtenir cette fin. Par où l'on voit que la raison de principe, dans cet ordre-là, n'appartient pas à ce qui est présent, mais à ce qui sera ensuite au point de vue de la réalisation et du temps.

Le conseil, parce qu'il ne s'occupe de la fin et des moyens qu'en vue de la détermination des moyens aptes à *réaliser* cette fin, *raisonnera de la fin et des moyens*, non pas abstractivement, ou spéculativement, et en eux-mêmes (dans lequel ordre la fin a purement et simplement raison de cause et ne dit pas un rapport de postériorité, puisqu'il ne s'agit pas précisément pour elle du fait d'être réalisée), mais *pratiquement et en vue du fait d'être;* d'où il suit que le principe de ce raisonnement, qui est la fin, est chose qui ne doit venir qu'en dernier lieu quant à sa réalisation; au contraire, ce qui découle de ce principe doit venir tout de suite. A cause de cela, et en raison de cet ordre

dans le fait d'être, le procédé du conseil est essentiellement un procédé analytique allant de ce qui vient après à qui est avant. — Mais ce procédé doit-il nécessairement avoir un terme? Ne pourrait-il pas se continuer à l'infini?

C'est ce que nous devons maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article suivant.

Article VI.

Si le conseil procède à l'infini?

Trois objections veulent prouver que « le conseil procède à l'infini ». — La première arguë de ce que « le conseil est une enquête portant sur le particulier où existe l'opération. Or, les choses singulières sont infinies. Donc l'enquête du conseil est infinie ». — La seconde objection fait observer qu' « il rentre dans l'enquête du conseil, de considérer non pas seulement ce qu'il faut faire, mais aussi comment peuvent être enlevés les obstacles. Or, il n'est pas une action humaine qui ne puisse être empêchée, et l'obstacle peut être enlevé par quelque raison humaine. Il demeure donc que c'est à l'infini qu'on peut s'enquérir des obstacles à enlever ». — La troisième objection dit que « l'enquête de la science démonstrative ne procède pas à l'infini, parce qu'on peut arriver à certains principes connus par soi qui ont une absolue certitude. Une telle certitude ne peut pas se trouver dans les choses particulières contingentes, qui sont variables et incertaines. Il s'ensuit que l'enquête du conseil procède à l'infini ».

L'argument *sed contra* observe que « *nul ne se meut vers ce qu'il lui est impossible d'atteindre*, ainsi qu'il est dit au premier livre *du Ciel* (ch. VII, n. 3; de S. Th., leç. 13). Or, il est impossible de passer l'infini »; car si on le passait, on arriverait à un terme et ce ne serait plus l'infini. « Si donc l'enquête du conseil était infinie », si elle n'avait pas de terme, nul ne commencerait de s'enquérir » : on ne se mettrait pas en mouvement pour une chose qui ne peut pas aboutir. « Et cela est manifestement faux ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare tout de suite que « l'enquête du conseil est finie d'une façon actuelle », c'est-à-dire qu'elle a un point fixe, « d'un double côté : du côté du principe : et du côté du terme. — Il y a, en effet, dans l'enquête du conseil, un double principe. L'un, qui lui est propre et qui appartient au genre des choses à réaliser par l'action pratique : c'est la fin, sur laquelle le conseil ne porte pas, mais qui est présupposée dans le conseil à titre de principe, ainsi qu'il a été dit (art. 2). L'autre, qui est pris d'un genre étranger; c'est ainsi, d'ailleurs, que même dans les sciences démonstratives, une science suppose certaines choses qui sont le propre d'une autre science, et au sujet desquelles elle n'établit pas d'enquête » : elle les accepte de confiance; comme, par exemple, le musicien accepte de confiance les théories du mathématicien relatives au nombre , et les prend, sans crainte, pour les appliquer à la science du son, objet propre de la musique [cf. Première Partie, q. 1, art. 2]. « Ces sortes de principes qui sont supposés dans l'enquête du conseil » et qui n'appartiennent pas en propre à la détermination pratique de ce qu'il faut faire, « sont tout ce qui est livré par les sens, comme, par exemple, que ceci est du pain ou du fer, et tout ce qui est connu par quelque science spéculative ou par la science pratique » qui porte sur les principes de la morale ou de la pratique en général, comme ceci : que la fornication est défendue par Dieu, ou que l'homme ne peut pas vivre s'il ne se refait pas par une nourriture appropriée. De ces choses-là l'homme qui vaque à l'acte du conseil ne s'enquiert pas ». Donc, du côté du principe ou du point de départ, il y a des choses fixes et arrêtées qui ne sont en aucune manière objet de conseil et d'enquête. — De même, du côté du terme auquel le conseil aboutit. « Le terme » du conseil, en effet, ou « de l'enquête est la chose qu'il est tout de suite en notre pouvoir de réaliser » et par où va commencer l'action. « Car si la fin a raison de principe » dans l'enquête du conseil, « ce qui est à faire en vue de la fin a raison de conclusion. Et c'est pourquoi ce qui se présente comme la première chose à faire » ou ce par où va commencer l'action, « a raison de conclusion dernière, à laquelle se termine l'enquête ». C'est ce

que nous appelons le dernier jugement pratique, que suit immédiatement le choix ou l'élection, devant aboutir à l'usage, acte ultime de la volonté dont nous aurons à parler bientôt.

On voit maintenant comment il faut entendre le procédé du raisonnement pratique qui aboutit à l'action. Ce raisonnement suppose de nombreux principes tant spéculatifs que pratiques au point de vue général, et des principes de fait qu'il n'a garde de discuter. Il part aussi d'un principe propre, qui est le but particulier et déterminé qu'il s'agit d'atteindre. Si, par exemple, quelqu'un s'enquiert du moyen de réaliser sa volonté ferme d'aller à Rome pour les fêtes de Pâques, il n'entre pas dans la matière ou l'objet de son enquête, de savoir s'il veut ou s'il doit aller à Rome pour les fêtes de Pâques. Ceci est présupposé. Cette volonté est ferme et arrêtée avant de commencer le travail de raison qui va s'enquérir des moyens à prendre pour aller à Rome aux fêtes de Pâques. De même, dans l'enquête de ces moyens, il demeure présupposé que les jours sont de vingt-quatre heures, qu'il faut boire et manger durant le voyage, quand le voyage doit durer plusieurs jours, que le voyage ne se fait pas à pied, et ainsi de suite. Mais on peut délibérer si on ira par mer ou si on ira par voie de terre. A supposer qu'on adopte ce second moyen, on peut se demander si on ira en automobile ou en chemin de fer, ou si on ira seul ou avec des amis, le jour et l'heure du départ, et le reste, jusqu'à ce qu'enfin, tout bien considéré, on détermine qu'on partira tel jour, à telle heure, et l'on écrit immédiatement pour demander un billet circulaire établi sur ces bases.

Après avoir montré comment le procédé du conseil est fini, partant de principes fixes et aboutissant à un dernier jugement pratique immédiat, saint Thomas fait remarquer, en finissant, que « rien n'empêche que le conseil soit potentiellement infini, c'est-à-dire qu'il peut se présenter des choses à l'infini qui pourront être matière à discussion au point de vue de l'action à réaliser »; mais cela n'implique nullement qu'en fait et d'une manière actuelle, on discute ainsi à l'infini, quand il s'agit de travailler effectivement à la réalisation de telle fin déterminée.

L'*ad primum* répond que « les choses particulières sont infi-

nies en puissance, mais non d'une façon actuelle »; et cela veut dire qu'il peut se présenter des circonstances particulières à l'infini, mais non qu'en fait il s'en présente à l'infini.

L'*ad secundum* fait la même réponse au sujet des obstacles qui peuvent surgir. « Bien que toute action humaine puisse être empêchée », absolument parlant, « il n'est pas vrai cependant qu'il se trouve toujours, à son encontre, un obstacle de fait. Et, par suite, il n'est pas nécessaire de s'enquérir toujours d'obstacles à surmonter ». Ce serait le propre d'une raison maladive et peu faite pour l'action, de se créer à plaisir des obstacles chimériques.

L'*ad tertium* dit que « dans les choses particulières contingentes, on peut accepter quelque chose comme certain, sinon purement et simplement, au moins sous le jour où cela est et en tant que c'est utilisé pour l'action. C'est ainsi qu'il n'est nullement nécessaire que Socrate s'asseoie; mais qu'il soit assis quand il s'assied, c'est chose nécessaire. Et l'on peut avoir de cela une vraie certitude ».

Dans la série des actes humains qui vont du simple vouloir à l'action extérieure, il est un acte qui est le propre de la raison, mais sous l'impulsion de la volonté et pour son compte; c'est l'acte de conseil. Il vient après l'acte d'intention portant sur la fin; et il a pour objet de s'enquérir des moyens à prendre pour réaliser effectivement la fin qu'on se propose. C'est uniquement sur ces moyens qu'il porte, et sur ces moyens en tant qu'ils sont aptes à être utilisés déterminément pour la réalisation de la fin dont il s'agit, par celui-là même qui se propose cette fin. La condition requise pour que ces moyens soient, en effet, l'objet du conseil, c'est qu'au moment même où ils se présentent comme utiles, il y ait cependant quelque doute sur l'opportunité et la possibilité de leur utilisation immédiate; c'est aussi qu'ils vaillent la peine d'être discutés. Quand ces conditions existent, la raison s'enquiert, suivant dans son enquête le procédé analytique : elle prend pour point de départ ce qui doit être réalisé au terme de l'action, et aboutit à ce qui doit être commencé *hic et nunc* pour

que la fin soit réalisée comme on se le propose au terme de cette action; en telle sorte que si d'une façon absolue il peut se présenter des sujets de considération ou de discussion et d'enquête, à l'infini, dans le conseil, de fait cependant et pratiquement le conseil part toujours de principes déterminés et fixes et aboutit à un dernier jugement pratique déterminant ce qui doit être choisi *hic et nunc.*

Mais, ici, une nouvelle question se pose. Puisqu'il y a souvent des moyens nombreux, et, parfois, pour ainsi dire, à l'infini, qui peuvent se présenter dans la discussion du conseil, d'où viendra que le conseil se terminera de fait à la proposition ferme de tel moyen, plutôt que de tels autres, et qu'il l'imposera en quelque sorte, par un dernier jugement pratique, au choix de la volonté. Est-ce la raison seule qui fait cette détermination ou devons-nous y chercher un part de la volonté elle-même? — C'est la question d'un nouvel acte que nous devons examiner maintenant et qui est d'une importance extrême dans l'économie des actes humains, au point de vue de la liberté et de la responsabilité inhérente à ces actes; — nous avons nommé le *consentement.* Il va faire l'objet de la question suivante.

QUESTION XV.

DU CONSENTEMENT.

Cette question comprend quatre articles :

1° Si le consentement est un acte de la faculté appétitive ou de la faculté de perception ?
2° S'il convient aux animaux sans raison ?
3° S'il porte sur la fin ou sur ce qui est ordonné à la fin ?
4° Si le consentement à l'acte appartient seulement à la partie supérieure de l'âme ?

De ces quatre articles, les trois premiers traitent du consentement en soi; le quatrième, d'une espèce particulière de consentement. — Le consentement en soi, est étudié quant à la faculté (art. 1); quant à son sujet ou à son suppôt (art. 2); quant à son objet (art. 3). — D'abord, de la faculté ou de la puissance qui produit l'acte de consentement.

C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si le consentement est un acte de la faculté appétitive ou de la faculté de perception ?

Trois objections veulent prouver que « l'acte de consentir appartient seulement à la faculté de perception ». — La première cite l'autorité de « saint Augustin », qui, « au douzième livre de *la Trinité* (ch. XII), attribue le consentement à la raison supérieure. Or, la raison désigne la faculté de perception. Donc l'acte de consentir appartient à cette vertu ». — La seconde objection remarque que « consentir (en latin *consentire*) est *sentir avec* (*simul sentire*). Or, l'acte de sentir relève de la faculté de perception. Donc aussi l'acte de consentir ». — La troisième objection observe que « si l'acte d'assentir dit l'ap-

plication de l'intelligence à une chose, l'acte de consentir le dit aussi. Or, l'acte d'assentir appartient à l'intelligence, qui est une faculté de perception. Donc, pareillement, l'acte de consentir appartient à la faculté de perception ».

L'argument *sed contra* cite un mot de « saint Jean Damascène », qui « dit au second livre (de *la Foi Orthodoxe, ch.* XXII), que *si quelqu'un juge mais n'aime pas, il n'y a pas de sentence, c'est-à-dire de consentement.* Or, aimer est un acte de la faculté appétitive. Donc le consentement l'est aussi ».

Au corps de l'article, saint Thomas part de ce fait que « l'acte de consentir porte avec lui l'application du sens à quelque chose » : c'est, pour ainsi dire, l'étymologie même du mot : en latin, *consentire, sentir avec.* « Or le propre du sens est d'être fait pour connaître les choses présentes ». C'est par là qu'il se distingue soit de l'imagination, soit de l'intelligence. L'imagination, en effet, perçoit les images des corps, même quand se trouvent absentes les choses que ces images représentent. Quant à l'intelligence, elle est faite pour saisir les raisons universelles, qu'elle peut saisir indifféremment à la présence ou en l'absence du particulier. Ainsi donc le propre du sens est de se référer à ce qui est présent. « Et parce que l'acte de la faculté appétitive est une certaine inclination à la chose elle-même » selon qu'elle est dans sa réalité objective; en raison de cela, « par mode d'une certaine similitude, l'application de la vertu appétitive à la réalité qui est son objet, selon qu'elle adhère à cette réalité, prend le nom de sens » ou de sentiment, « comme expérimentant la chose à laquelle elle adhère, en tant qu'elle se complait en cette chose-là. D'où il est dit, au livre de *la Sagesse* », ch. I (v. I), dans la Vulgate : « *Sentite de Domino in bonitate : ayez de bons sentiments au sujet du Seigneur.* » — Et c'est à ce titre que l'acte de consentir est un acte de la faculté appétitive. — Dans le mot *consentement*, il n'est pas difficile de retrouver le mot *sentiment;* et l'analyse si fine que vient de nous donner saint Thomas de ce dernier mot, fait bien entendre ce qu'implique l'acte de consentement. Nous verrons tout à l'heure, à l'*ad tertium*, comment il se distingue de l'acte d'*assentiment*, où nous retrouvons le même élément premier.

L'*ad primum* fait observer que « selon qu'il est dit au troisième livre *de l'Ame* (ch. IX, n. 3; de S. Th., leç. 14), *la volonté est dans la raison*. Lors donc que saint Augustin attribue le consentement à la raison, il prend la raison selon que se trouve incluse en elle la volonté ».

L'ad secundum accorde que « l'acte de sentir, pris au sens propre, relève de la puissance de perception; mais en raison d'une certaine similitude et selon qu'il implique l'expérience de la chose » ou sa présence, auquel sens nous parlons de sciences expérimentales, « il appartient aussi à la faculté appétitive » dont le propre est de se porter vers son objet selon qu'il est dans sa réalité concrète, « ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad tertium* dit qu' « *assentir* (en latin *assentire* — *ad sentire*) est comme *sentir vers un autre*; et, par suite, cet acte implique une certaine distance de ce à quoi l'on assentit. *Consentir*, au contraire, est *sentir avec;* ce qui implique une certaine union à la chose qui est l'objet du consentement. De là vient que la volonté, dont le propre est de tendre à la chose en elle-même, est plutôt dite consentir; tandis que l'intelligence, dont l'opération n'implique pas un mouvement à la chose elle-même, mais plutôt inversement », un mouvement de la chose à l'intelligence, « ainsi qu'il a été dit dans la Première Partie (q. 16 art. 1; q. 27, art. 4; q. 59, art. 2), sera dite, plus spécialement, assentir; — quoique », ajoute saint Thomas, « on ait coutume de dire l'un pour l'autre ». Dans notre langue française, la distinction marquée ici par le saint Docteur est plus absolue. Il est rare qu'on dise l'un pour l'autre, consentement et assentiment. Le consentement est réservé à la volonté; et l'assentiment à l'intelligence. La raison que nous a donnée saint Thomas nous montre combien fondé et logique est cet usage. — Que si, en raison du mot *sentiment* qui se retrouve de façon si explicite, dans le mot *assentiment*, on voulait rattacher cet acte à la volonté, on le pourrait encore, tout en le laissant formellement à l'intelligence. « On peut dire », en effet, observe saint Thomas, « que si l'intelligence donne son assentiment, c'est en tant qu'elle est mue par la volonté ». — Et nous saisissons

maintenant le rapport exact de ces divers termes : le *sentiment*, l'*assentiment*, le *consentement*. En tous se retrouve, comme racine, le mot sentir. Et parce que le mot *sentir* exprime directement l'acte de *perception sensible*, laquelle perception implique un rapport de présence objective et réelle entre la faculté qui agit et ce qui termine son action, partout où nous aurons perception ou présence concrète et réelle de la chose perçue, nous pourrons, en un certain sens, parler d'acte de sentir. A ce titre, le mot *sentiment* se dira indifféremment pour l'acte de la faculté de perception intellectuelle ou pour l'acte de la faculté appétitive : on dira : c'est son sentiment, pour dire : sa manière de voir et de juger; on dira aussi : il a de bons sentiments, pour marquer les bonnes dispositions de quelqu'un dans sa partie affective, volontaire. L'assentiment, au contraire, ne se dira que d'un acte de l'intelligence, mais plus spécialement quand cet acte de l'intelligence suppose un certain influx de la volonté, comme dans l'opinion ou dans la foi. Quant au consentement, il ne se dit, proprement, que de la volonté, selon qu'elle accepte ce que l'intelligence lui propose dans l'acte de conseil.

Nous savons à quelle faculté appartient l'acte de consentement. — Il nous faut nous demander maintenant à quel être il appartient en propre, s'il ne se trouve que dans l'être raisonnable ou s'il convient aussi aux brutes.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si le consentement convient aux animaux sans raison?

Trois objections veulent prouver que « le consentement convient aux animaux sans raison ». — La première est que « le consentement implique la détermination de l'appétit à une chose. Or, l'appétit des animaux sans raison est déterminé à une chose. Donc le consentement se trouve dans les animaux sans raison ». — La seconde objection dit que « si on enlève ce qui vient avant, ce qui vient après est enlevé aussi. Or, le con-

sentement précède l'exécution de l'œuvre. Si donc, dans les animaux sans raison ne se trouvait pas le consentement, il n'y aurait pas en eux l'exécution de l'œuvre; ce qui est manifestement faux »; car les animaux agissent. — « La troisième objection fait remarquer que « parfois les hommes sont dits consentir à certaines actions en vertu de la passion, comme la convoitise ou la colère. Or, les animaux agissent en vertu de la passion. Donc il y a en eux le consentement ».

L'argument *sed contra* se réfère à « saint Jean Damascène », qui « dit (au livre II de *la Foi orthodoxe*, ch. XXII) qu'*après le jugement, l'homme se prononce avec amour sur ce qui a été jugé dans le conseil; et c'est là ce qu'on appelle la sentence*, savoir le consentement. Or, le conseil n'est pas dans les animaux sans raison. Donc il n'y a pas en eux de consentement ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « le consentement, à proprement parler, n'est pas dans les animaux sans raison. — La raison en est que le consentement emporte une application du mouvement de l'appétit à quelque chose en vue de l'action. Or, appliquer le mouvement de l'appétit à quelque chose en vue de l'action est le propre du sujet au pouvoir de qui se trouve le mouvement de l'appétit; c'est ainsi que toucher la pierre convient au bâton; mais appliquer le bâton au fait de toucher la pierre appartient à celui qui a en son pouvoir de mouvoir le bâton. D'autre part, les animaux sans raison n'ont pas en leur pouvoir le mouvement de l'appétit; ce mouvement est en eux quelque chose d'instinctif et de naturel. Il s'ensuit que l'animal sans raison a bien l'acte de l'appétit; mais il n'applique pas lui-même le mouvement ou l'acte de l'appétit à quelque chose. Et pour autant on ne dit pas de lui, proprement, qu'il consent ». Consentir, c'est se porter d'un mouvement affectif vers quelque chose, mais en sentant, si l'on peut ainsi dire, qu'on s'y porte de soi-même et qu'on pourrait ne pas s'y porter. « Aussi bien sera dite proprement consentir, la seule nature raisonnable qui a en son pouvoir le mouvement de l'appétit et peut l'appliquer ou ne pas l'appliquer à ceci ou à cela ». Le consentement, pris au sens propre, est essentiellement un acte de libre arbitre. On pourrait même dire qu'il est, par excellence,

l'acte du libre arbitre, plus encore, en un sens, que l'élection : en ce sens qu'il n'y a jamais acte de libre arbitre sans consentement ou non consentement, tandis qu'il peut y avoir acte de libre arbitre sans élection. L'élection, en effet, au moins une certaine élection, suppose une détermination entre plusieurs objets, et parfois il n'y a pas à choisir entre plusieurs choses; mais l'unique chose qui est présentée peut être acceptée ou refusée; et ceci est le propre du consentement ou de son contraire.

L'*ad primum* fait observer que « dans les animaux sans raison, se trouve la détermination de l'appétit à une chose, mais d'une façon passive seulement. Or, le consentement ne dit pas seulement la détermination passive de l'appétit à une chose; il dit surtout la détermination active » : l'être qui consent détermine lui-même sa faculté appétitive à vouloir telle chose, alors qu'elle pourrait ne pas la vouloir. Le consentement implique toujours une certaine élection; non pas l'élection dont nous parlions tantôt, et qui est l'élection entre plusieurs choses qui toutes peuvent être déjà objet de consentement: mais l'élection qui est entre le oui et le non par rapport au même objet proposé.

L'*ad secundum* accorde que « si on enlève ce qui précède, ce qui vient après est enlevé aussi, quand cela suit proprement d'un seul. Mais si ce qui vient après peut suivre de plusieurs, il ne sera pas nécessairement enlevé, du fait qu'on enlèvera un des principes qui précèdent. Par exemple, le fait de durcir peut provenir du chaud et du froid, car les briques durcissent au feu et l'eau congelée durcit sous l'action du froid; il s'ensuit que du fait qu'on écarte la chaleur, on n'écartera pas nécessairement tout fait de durcir. Or, précisément, l'exécution de l'œuvre n'a pas seulement pour cause le consentement; elle provient aussi du mouvement instinctif de l'appétit tel qu'il est dans les animaux sans raison. »

L'*ad tertium* répond que « les hommes qui agissent en vertu de la passion », si toutefois il y a quelque chose de ce qui est propre à l'homme, en eux, « peuvent ne pas suivre la passion; ce que les animaux ne peuvent pas. Et par suite la raison n'est par la même de part et d'autre ».

Le consentement est un acte de l'appétit qui suppose dans le sujet d'où il émane une réelle maîtrise de lui-même. C'est un mouvement de l'appétit qui n'est ni instinctif ni aveugle, mais qui procède de l'appétit lui-même se mouvant déterminément à produire cet acte. Il s'ensuit de toute nécessité que cet acte ne peut exister que dans un sujet où la raison se trouve. Encore faut-il que la raison s'y trouve en exercice. Car s'il s'agit, par exemple, de l'enfant avant qu'il ait l'usage de la raison, il n'y a pas à parler de consentement proprement dit. L'enfant suit l'impulsion provoquée par le bien présent qui frappe ses sens ou encore par le bien sensible que son imagination ou sa mémoire lui représentent *hic et nunc;* mais il ne se meut pas, à proprement parler, lui-même à accepter ou à refuser; il accepte ou refuse naturellement, instinctivement, sans délibération proprement dite; et si parfois, il semble y avoir une certaine délibération, cela même est tout instinctif; c'est un acte de ce qu'on peut appeler la raison particulière ou l'estimative, non un acte de la partie vraiment raisonnable et qu'on puisse appeler. au sens propre, un acte humain. L'enfant ne consent pas : ses mouvements affectifs sont tout instinctifs et tout naturels. — Après avoir déterminé le principe et le sujet du consentement, nous devons maintenant déterminer son objet ou ce sur quoi il porte.

C'est ce que nous allons faire à l'article suivant.

Article III.

Si le consentement porte sur la fin ou sur ce qui est ordonné à la fin?

Trois objections veulent prouver que « le consentement porte sur la fin ». — La première part du grand principe que « ce qui est la raison d'une chose doit avoir, et bien plus qu'elle, ce qui est dans cette chose. Or, si nous consentons aux choses qui sont ordonnées à la fin, c'est en raison de la fin. Donc nous devons plus encore consentir à la fin ». — La seconde objection dit que « l'action de l'intempérant est sa fin, comme la fin de l'homme

vertueux est son action vertueuse. Or, l'intempérant consent à son action. Donc le consentement peut avoir la fin pour objet ». — La troisième objection rappelle que « l'appétit des choses qui sont ordonnées à la fin constitue l'élection, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 13, art. 1). Si donc le consentement avait seulement pour objet les choses qui sont ordonnées à la fin, il ne semblerait différer en rien de l'élection; ce qui est manifestement faux, d'après saint Jean Damascène disant (au second livre de *la Foi orthodoxe*, ch. XXII), qu'*après la disposition*, qu'il appelait la sentence » ou le consentement, « *se faisait l'élection*. Par conséquent, le consentement n'a pas seulement pour objet les choses qui sont ordonnées à la fin ».

L'argument *sed contra* reproduit cet autre texte de « saint Jean Damascène », déjà cité, qui « dit que *la sentence* ou le consentement a lieu quand l'homme dispose et aime ce qu'il a jugé dans le conseil. Or, le conseil n'a pour objet que ce qui est ordonné à la fin. Donc, pareillement aussi le consentement ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par nous redire que « le consentement désigne l'application du mouvement de l'appétit à quelque chose qui préexiste dans le pouvoir de celui qui fait cette application ». Nous saurons donc sur quoi porte le consentement, quand nous saurons sur quoi peut se faire cette application du mouvement de l'appétit. « Or, dans l'ordre des choses à réaliser, il y a d'abord la perception de la fin; puis, l'appétit de cette fin; puis, le conseil relatif à ce qui est apte à faire obtenir la fin; puis l'appétit de ce qui est ainsi ordonné à la fin. L'appétit tend à la fin dernière naturellement. Il s'ensuit que l'application du mouvement de l'appétit à cette fin, quand elle est perçue, n'a pas la raison de consentement, mais n'a raison que de simple volonté. Quant aux choses qui viennent en deçà de la fin dernière, en tant qu'elles sont ordonnées à la fin, elles tombent sous le conseil. A ce titre, le consentement peut porter sur elles, selon que le mouvement de l'appétit est appliqué à ce qui a été jugé par le conseil ». Ce mouvement, en effet, est au pouvoir de celui qui l'applique. « Mais le mouvement de l'appétit vers la fin n'est pas appliqué au conseil; c'est bien plutôt le conseil qui est appliqué à ce mouvement: car le

conseil présuppose l'appétit de la fin » : la volition de la fin ne présuppose pas un acte de conseil; ce n'est donc pas à un résultat du conseil qu'est appliqué le mouvement de la volonté, quand elle veut la fin; mais, au contraire, de ce qu'on veut la fin, on applique le conseil à cette volition pour déterminer les moyens de la réaliser; laquelle application cependant, parce qu'elle n'est pas précédée du conseil, n'est pas encore le consentement. « Par contre, l'appétit de ce qui est ordonné à la fin, présuppose la détermination du conseil »; car l'on ne se porte d'un mouvement appétitif à l'un quelconque des moyens ordonnés à la fin, que si on le juge apte à faire obtenir cette fin, jugement qui est le propre du conseil. « Il s'ensuit que l'application du mouvement de l'appétit à la détermination du conseil, sera, proprement, le consentement. Puis donc que le conseil ne porte que sur ce qui est ordonné à la fin, c'est aussi uniquement sur cela, que portera, à proprement parler, le consentement ».

Le raisonnement de saint Thomas, dans cet article qui doit être noté avec le plus grand soin, peut se résumer comme il suit. Il n'y a de consentement, à proprement parler, que s'il y a mouvement ou acte de la volonté, causé par la volonté se mouvant elle-même. Or, la volonté ne peut se mouvoir de la sorte et ne se meut, en effet, qu'à ce qui est l'objet d'une détermination du conseil. D'autre part, n'est ainsi l'objet d'une détermination du conseil, ni la fin en tant que fin, ni la première application de l'intelligence à l'acte du conseil sous la motion de la volonté se portant naturellement vers la fin, mais seulement l'ordre des moyens aptes à l'obtention effective de la fin. Il s'ensuit qu'à proprement parler, on n'aura jamais, comme objet possible de consentement, que ce qui a la raison de moyen plus ou moins apte à l'obtention effective de la fin.

Cette conclusion sera plus tard une des clefs qui nous permettra de pénétrer dans la vraie notion de la loi, telle qu'a entendu la formuler le génie de saint Thomas. Elle nous fera comprendre comment l'acte de la volonté est présupposé à l'acte de l'intelligence, auquel seul pourtant appartient essentiellement la loi; parce que si la loi présuppose la fin et la volition

de la fin, ce n'est pas sur la fin qu'elle porte, mais sur l'ordre des moyens qui conduisent à la fin. Et ce ne sera pas, pour cela, affaiblir ou diminuer la part de la volonté; car, si l'acte de la volonté est affirmé extérieur à l'essence de la loi, il n'en est pas moins quelque chose de suréminent, en quelque sorte, par rapport à elle, ainsi que nous pourrons le déduire de l'*ad primum* du présent article.

Saint Thomas, en effet, dans l'*ad primum*, nous dit que « si nous avons la science des conclusions par les principes, sans que pourtant la science porte sur eux, parce qu'ils sont l'objet de quelque chose qui est plus grand que la science, savoir l'habitus de l'intelligence; de même, nous consentons aux choses qui sont ordonnées à la fin, en raison de la fin, et pourtant la fin n'est pas atteinte par le consentement, mais par quelque chose qui est plus grand que le consentement, savoir l'acte de volonté pure et simple ». De même que la fin l'emporte sur les moyens, de même l'acte de simple vouloir, ou aussi l'acte de fruition et l'acte d'intention l'emportent sur les actes de volonté qui n'ont pour objet que les moyens, tels que le consentement ou l'élection. Ceux-ci dépendent essentiellement des autres et peuvent ne pas être quand les autres sont encore.

L'*ad secundum* fait observer, au sujet du cas supposé par l'objection, que « l'intempérant a pour fin le plaisir qu'il trouve dans son acte; et s'il consent à l'acte, c'est plutôt pour ce plaisir que pour l'acte lui-même ».

L'*ad tertium* précise de façon très nette les rapports du consentement et de l'élection. « L'élection ajoute au consentement un rapport de préférence; et voilà pourquoi, même après le consentement, il y a place encore pour l'élection. Il se peut, en effet, que l'enquête du conseil aboutisse à plusieurs moyens qui conduisent à la fin; et si tous ces divers moyens plaisent, le consentement portera sur chacun d'eux. Il faudra donc, parmi tous ces moyens qui plaisent, prendre l'un de préférence aux autres; ce qui se fera par l'élection. Que s'il n'y avait qu'un moyen qui plaise, dans ce cas l'élection et le consentement ne différeraient pas dans la réalité de l'acte; il y aurait seulement une différence d'aspect, en ce sens que le consentement marque

l'acceptation du moyen qui plaît; et l'élection, l'acceptation de ce moyen de préférence ou par rapport aux autres qui ne plaisent pas ».

Ainsi donc, parmi les actes qui ont trait à l'action, nous avons, comme actes toujours présupposés : la *perception* de la fin par l'intelligence, et le simple *vouloir* de la volonté portant sur cette fin ou aussi la *fruition* et *l'intention;* puis, dans l'ordre des moyens, et en vertu de ces actes présupposés : l'acte de *conseil* aboutissant à un ou plusieurs *jugements d'idonéité* de la part des moyens eu égard à l'obtention de la fin; l'acte de *consentement* ou de complaisance de la volonté acceptant ces divers moyens, ou ce moyen unique. Si le moyen est unique, il n'y aura plus qu'à procéder à l'action, sur le *commandement* de l'intelligence; mais si les moyens sont multiples, avant que ce commandement soit possible, il faudra que soit instituée une *nouvelle enquête* tendant à déterminer quel est, parmi tous ces moyens, celui qui est le meilleur. Cette nouvelle enquête se terminera par un *jugement de préférence* qui sera suivi immédiatement de *l'élection* ou du choix; et alors viendra définitivement le commandement et la mise en œuvre. — Mais avant d'étudier ces deux nouveaux actes, qui seront le *commandement* et la *mise en œuvre*, il nous reste, pour compléter la doctrine du consentement, à dire un mot d'un consentement particulier qui doit jouer un rôle capital dans la moralité de nos actes. C'est précisément ce qu'on appelle le consentement à l'acte, en prenant ce dernier mot au sens précis d'acte formant un tout.

Tel est l'objet de l'article suivant.

ARTICLE IV.

Si le consentement à l'acte appartient seulement à la partie supérieure de l'âme?

Trois objections veulent prouver que « le consentement à agir n'appartient pas toujours à la raison supérieure ». — La première est que la délectation suit l'opération et la parfait

comme la beauté parfait la jeunesse, ainsi qu'il est dit au dixième livre de l'*Éthique* (ch. IV, n. 8; de S. Th., leç. 6). Or, le consentement à la délectation appartient à la raison inférieure, ainsi que le dit saint Augustin au douzième livre de la *Trinité* (ch. XII). Donc le consentement à l'acte n'appartient pas à la seule raison supérieure ». — La seconde objection dit que « l'action à laquelle nous consentons est appelée volontaire. Or, c'est le propre de multiples puissances de produire des actions volontaires. Donc ce n'est pas la seule raison supérieure qui consent à l'acte ». — La troisième objection rappelle que « la raison supérieure *s'applique aux raisons éternelles qu'elle contemple et qu'elle consulte*, ainsi que saint Augustin le dit au douzième livre de *la Trinité* (ch. VII) [cf. dans le Première Partie, q. 79, art. 9]. Or, souvent l'homme consent à l'acte, non en vue des raisons éternelles, mais pour certaines raisons temporelles, ou même à cause de certaines passions de l'âme. Donc le fait de consentir à l'acte n'appartient pas à la seule raison supérieure ».

L'argument *sed contra* est un autre texte de « saint Augustin » qui « dit au douzième livre de *la Trinité* (ch. XII) : *Il ne se peut pas que soit décidé d'une manière efficace, dans la pensée, l'accomplissement d'un péché, à moins que cette faculté de l'esprit à laquelle il appartient en dernier ressort de mouvoir les membres à l'acte, ou de les retenir, ne cède et ne se résolve à l'action mauvaise* ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par formuler un principe d'où dépend toute la solution de la question actuelle. Partout où il y a plusieurs puissances qui sont de nature à intervenir dans un cas déterminé, si ces diverses puissances sont subordonnées entre elles, « la sentence finale appartient toujours à celui qui est supérieur et qui a pour mission de juger les autres : tant que ce pouvoir supérieur a à se prononcer, la sentence finale n'est pas donnée encore. Or, il est manifeste que » de toutes les puissances qui sont dans l'homme et qui peuvent intervenir au sujet de ses actes, « c'est à la raison supérieure qu'il appartient de juger tout le reste : c'est, en effet, par la raison, que nous jugeons des choses sensibles; et des

choses qui touchent aux raisons humaines, nous en jugeons d'après les raisons divines qui sont le propre de la raison supérieure. Il s'ensuit que tant qu'il demeure incertain, si d'après les raisons divines on résiste ou non, il n'est aucun jugement de la raison qui ait la raison de sentence finale. D'autre part, la sentence finale, quand il s'agit d'une chose à faire, c'est le consentement. Par conséquent, le consentement à l'acte appartient à la raison supérieure, pour autant que dans la raison se trouve incluse la volonté, ainsi qu'il a été dit plus haut » (art. 1, ad 1um). — Le consentement, nous l'avons vu, ne porte que sur ce qui est matière à conseil. D'autre part, ce qui est matière à conseil, nous l'avons vu aussi, c'est uniquement ce qui a raison de moyen devant être utilisé par nous en vue d'une fin à obtenir. Dans ce conseil, il est trop manifeste que c'est la raison qui intervient. Tant que la raison n'intervient pas, il n'y a pas à parler de conseil, ni, par suite, de consentement. Mais la raison, dans son acte de conseil, peut délibérer selon une certaine échelle de motifs ou de principes. Quelques-uns de ces principes ou de ces motifs sont d'ordre inférieur; d'autres sont d'un ordre supérieur. Quand la raison prononce sur la bonté ou la malice d'un moyen à utiliser en vue de la fin, d'après des motifs d'ordre inférieur, elle fait office de raison inférieure. Elle pourra, à ce titre, proposer comme bonnes, à la volonté, certaines choses, auxquelles, en effet, la volonté consentira aussitôt sur le prononcé de ces premiers jugements de la raison. Mais tout n'est pas dit, pour cela, il s'en faut, sur l'utilisation effective de ce moyen en vue de la fin. Il y a des motifs supérieurs qui doivent être consultés. Tant que la responsabilité de la raison, selon qu'elle doit se prononcer à la lumière de ces principes, n'est pas intervenue, le procédé du conseil n'est pas définitivement clos; et, par suite, l'acte qui est la matière du conseil et du consentement demeure non résolu encore, non décidé dans sa teneur formelle et complète de moyen à prendre effectivement pour réaliser la fin. C'est en ce sens que nous disons que le consentement à l'acte requiert toujours nécessairement la raison supérieure.

L'*ad primum* fait observer que « le consentement à la délec-

tation qui suit l'œuvre appartient à la raison supérieure comme le consentement à l'œuvre elle-même; mais le consentement à la délectation de la pensée appartient à la raison inférieure, comme c'est à elle qu'appartient le fait de penser. Toutefois, cela même qui est penser ou ne pas penser, si on le considère comme une certaine action, tombe sous le jugement de la raison supérieure; et semblablement, la délectation qui suit cet acte de penser. Ce n'est qu'en tant que l'acte de penser est ordonné à un autre acte, qu'il appartient à la raison inférieure; car ce qui est ordonné à autre chose appartient à un art ou à une puissance qui sont au-dessous de ceux à qui appartient cette autre chose à laquelle cela est ordonné comme à sa fin : d'où il suit précisément qu'on appelle art principal (en latin *architectonica*) l'art qui s'occupe de la fin ». — Lorsque nous parlons d'acte et de délectation comme terme de consentement, il s'agit, nous le disions tout à l'heure, de ce qui est la matière du conseil, c'est-à-dire de ce qui a raison de moyen utilisable en vue d'une certaine fin. Mais ce moyen lui-même peut se considérer d'une façon globale et comme achevé dans sa raison de moyen à utiliser, ou seulement comme partie de moyen si l'on peut ainsi dire. D'une façon achevée, c'est l'acte formant un tout, dans la raison de moyen; d'une façon partielle, c'est tout ce qui peut entrer dans la constitution de cet acte. Comme partie constitutive de l'acte complet et achevé, il y a nécessairement, en tout acte, cet élément rationnel qui s'appelle la pensée : impossible d'avoir l'acte qui a raison de moyen par rapport à la fin, et qui est l'objet du conseil et du consentement, sans avoir un acte de pensée portant sur la chose qui peut être l'objet de cet acte. Mais cette pensée, tant qu'elle est ordonnée à l'acte, a seulement raison de partie dans le tout. Ce qui portera sur elle, comme acte de raison délibérante et comme consentement de la volonté suivant cet acte de raison, n'aura pas raison de terme, mais seulement de préliminaire. C'est ainsi que le fait de penser à un acte de vol n'implique pas par lui-même quelque chose d'achevé, s'il s'agit vraiment d'un acte de vol *à faire;* et, pour autant, nous dirons que le consentement à la pensée de ce vol et au plaisir de cette pensée relève de la raison infé-

rieure, tandis que le consentement au vol lui-même et au plaisir qui le suit impliquera l'intervention ou la responsabilité de la raison supérieure. Au contraire, s'il ne s'agissait pas d'un vol *à faire*, mais seulement *du fait de penser à un acte de vol en raison de ce que cet acte implique*, dans ce cas le fait même de penser constitue un tout dans l'ordre de la matière du conseil et du consentement; et, par suite, il engagera, à lui tout seul, la responsabilité de la raison supérieure. — On voit donc que lorsque nous parlons de consentement à l'acte, il s'agit de ce qui, en soi, forme un tout complet dans la raison d'acte ou de moyen utile, et n'est pas ordonné à autre chose dans cette raison-là.

L'*ad secundum* fait remarquer que « les actions sont dites volontaires en raison du consentement que nous leur donnons. Il n'est donc point nécessaire que le consentement soit l'acte de chacune des puissances, mais de la volonté qui lui donne son nom de volontaire; laquelle volonté est dans la raison, ainsi qu'il a été dit », en entendant, par *la raison*, non pas seulement la faculté appréhensive d'ordre intellectuel, mais la partie intellective elle-même, qui comprend et l'intelligence et la volonté.

L'*ad tertium* explique que « la raison supérieure est dite consentir, non pas seulement parce qu'elle meut toujours à agir selon les raisons éternelles, mais aussi parce qu'elle ne désavoue pas telle chose selon que ces raisons éternelles l'exigent ». — Nous voyons, par cette réponse, que l'influx de la raison supérieure peut s'exercer d'une double manière : d'une manière positive, quand la volonté se complaît à une chose, d'une complaisance arrêtée et qui implique la raison de choix, conformément au dictamen de la raison, jugeant d'après les motifs supérieurs ou les raisons éternelles et divines qui sont aptes à régler les actions humaines; et d'une manière négative, quand l'homme se complaît à une chose d'une complaisance arrêtée, contrairement aux lumières de la raison supérieure, et sans qu'intervienne, pour désavouer cette complaisance, la volonté qui pourrait et devrait intervenir.

Après le consentement, il ne nous reste plus qu'un seul acte

à examiner, pour compléter l'étude des actes qui sont produits par la volonté el'e-même. C'est l'acte que saint Thomas appelle *usus* et que le mot français *usage* traduit très exactement si on l'entend dans la rigueur de son sens formel et actif. L'usage, en ce sens, désigne, en effet, la mise en œuvre d'une chose, ou l'application d'une chose à tel effet. C'est en ce sens que nous le prendrons dans la question suivante où nous allons traiter précisément de l'usage.

QUESTION XVI.

DE L'USAGE.

Cette question comprend quatre articles :

1° Si l'usage est un acte de la volonté?
2° S'il convient aux animaux sans raison?
3° S'il se termine seulement à ce qui est ordonné à la fin, ou aussi à la fin elle-même?
4° De l'ordre entre l'usage et l'élection?

De ces quatre articles, les trois premiers étudient l'usage en lui-même; le quatrième, dans ses rapports avec l'élection. — En lui-même, l'usage est étudié quant au principe d'où il émane; quant au sujet où il se trouve; quant à l'objet qui le termine. — D'abord, du principe ou de la faculté qui produit l'acte d'usage.

C'est l'objet de l'article premier.

Article premier.

Si l'usage est un acte de la volonté?

Trois objections veulent prouver que « l'usage n'est pas un acte de la volonté ». — La première est une parole de « saint Augustin », qui, « au premier livre de la *Doctrine chrétienne* (ch. IV), dit que *l'acte d'user consiste à rapporter ce qui vient à l'usage à une autre chose que l'on veut obtenir.* Or, rapporter une chose à une autre est le fait de la raison dont le propre est de comparer et d'ordonner. Donc l'acte d'usage est un acte de la raison; et, par suite, il n'est pas un acte de la volonté ». — La seconde objection en appelle à « saint Jean Damascène », qui « dit (au second livre de *la Foi Orthodoxe*, ch. XXII), que *l'homme se porte à l'action, et c'est l'acte de se porter à quelque chose ; puis, il use, et c'est l'acte d'usage.* Or, l'action ou l'opération », au

sens d'opération extérieure, « est le propre de la puissance d'exécution. D'autre part, l'acte de la volonté ne suit pas l'acte de la puissance d'exécution, puisque l'exécution de la chose est ce qui vient en dernier lieu dans la série des actes. Donc l'usage n'est pas un acte de la volonté ». — La troisième objection revient à « saint Augustin », qui « dit, au livre des *Quatre-vingt-trois questions* (q. xxx) : *Tout ce qui a été fait a été fait pour l'usage de l'homme, parce que de toutes choses use par son jugement la raison qui a été donnée à l'homme.* Or, juger des choses créées par Dieu est le propre de la raison spéculative, qui semble complètement séparée de la volonté principe des actes humains. Donc l'acte d'user n'est pas un acte de la volonté ».

L'argument *sed contra* est encore un texte de « saint Augustin », qui « dit, au dixième livre de la *Trinité* (ch. xi) : *User, c'est prendre quelque chose au gré de la volonté* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « l'usage d'une chose emporte l'application de cette chose à quelque opération; et de là vient que l'opération à laquelle nous appliquons une chose est dite l'usage de cette chose; c'est ainsi que chevaucher est faire usage du cheval; et frapper, faire usage du bâton. Or, nous appliquons à l'opération, et les principes intérieurs d'action, qui sont les puissances de l'âme ou les membres du corps, comme l'intelligence à entendre et les yeux à voir; et aussi les choses extérieures, comme le bâton à frapper. D'autre part, il est manifeste que nous n'appliquons les choses extérieures à quelque opération que par l'entremise des principes intrinsèques qui sont les puissances de l'âme ou les habitus des puissances ou les organes membres du corps. Et précisément nous avons montré plus haut (q. 9, art. 1), que c'est la volonté qui meut les puissances de l'âme à leurs actes; ce qui est les appliquer à l'opération. Il s'ensuit manifestement que l'acte d'user appartient premièrement et principalement à la volonté, comme au premier moteur; à la raison, comme au principe qui dirige; aux autres puissances, comme à ce qui exécute, car elles se comparent à la volonté les appliquant à agir comme les instruments à l'agent principal. Et puisque l'action s'attribue proprement, non pas à l'instrument, mais à l'agent

principal, comme l'action de construire s'attribue à l'ouvrier et non pas à l'outil, de là vient que l'acte d'user est proprement l'acte de la volonté ». Si tout ce qui est dans l'homme, et même ce qui est extérieur à l'homme, peut avoir une part dans cet acte, c'est à la volonté que revient ce qu'il y a de principal et de premier et de formel dans cet acte-là.

L'*ad primum* répond que « la raison rapporte à autre chose; mais c'est la volonté qui tend à ce que la raison rapporte ainsi à autre chose. C'est en ce sens qu'il est dit qu'user est rapporter une chose à une autre ».

L'*ad secundum* fait observer que « saint Jean Damascène parle de l'usage selon qu'il appartient aux puissances qui exécutent ».

L'*ad tertium* observe que « la raison spéculative elle-même est appliquée par la volonté à l'acte d'entendre ou de juger. Et voilà pourquoi l'intelligence spéculative est dite user en tant qu'elle est mue par la volonté, comme les autres puissances qui exécutent ».

L'usage impliquant la motion d'une chose et son application à quelque acte appartient nécessairement, à un titre propre et tout à fait spécial, à la volonté; car c'est la volonté, dans l'homme, qui est le premier principe, la première cause motrice de tout mouvement et de toute action émanant de lui. — Mais n'est-ce que dans l'homme que l'usage se trouve, ou pouvons-nous dire qu'il convient aussi aux animaux?

C'est ce que nous allons examiner à l'article suivant.

Article II.

Si l'acte d'user convient aux animaux sans raison?

Deux objections veulent prouver « que l'acte d'user convient aux animaux sans raison ». — La première est que « l'acte de jouir » ou la fruition « est plus noble que l'acte d'user; car, ainsi que le dit saint Augustin, au dixième livre de *la Trinité* (ch. x) : *Nous usons de ce que nous référons à autre chose qui*

doit être objet de fruition. Or, l'acte de jouir convient aux animaux sans raison, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 11, art. 2). Donc, à plus forte raison doit leur convenir l'acte d'user ». Cette objection nous vaudra une précieuse réponse de saint Thomas. — La seconde objection dit qu' « appliquer les membres à agir est user de ses membres. Or, les animaux sans raison appliquent leurs membres à faire certaines choses, comme les pieds à marcher et les cornes à frapper. Donc l'acte d'user convient aux animaux sans raison ».

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Augustin », qui « dit, au livre des *Quatre-vingt-trois questions* (q. xxx), qu'*user de quelque chose n'est au pouvoir que de l'animal en qui se trouve la raison* ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « faire usage, ainsi qu'il a été dit (art. préc.), est appliquer un principe d'action à l'action; comme consentir est appliquer le mouvement de l'appétit à vouloir quelque chose, ainsi qu'il a été dit (q. 15, art. 1, 2, 3). Or, appliquer une chose à une autre n'appartient qu'à ce qui a pouvoir discrétionnaire sur cette chose; et ceci ne se trouve qu'en un sujet qui sait rapporter une chose à une autre, ce qui est le propre de la raison. Il s'ensuit qu'il n'y a que l'animal raisonnable qui fasse acte de consentement et acte d'usage ». Il y a dans tous ces actes une raison de maîtrise ou de liberté qui est incompatible avec le seul caractère d'instinct qui est le propre de la brute, ou même de l'enfant qui n'a pas encore l'usage de sa raison, ainsi que nous l'avons fait remarquer déjà à propos du consentement.

L'*ad primum* explique la différence qui existe entre l'acte de fruition et l'acte d'usage. « L'acte de jouir dit un mouvement absolu de l'appétit vers un objet; l'acte d'user, au contraire, implique un mouvement de l'appétit vers une chose en raison du rapport qu'elle a avec une autre. Si donc la fruition et l'usage sont comparés en raison de leur objet, la fruition sera plus noble que l'usage; car ce qui est d'une façon absolue objet de l'appétit est meilleur que ce qui n'est objet de l'appétit qu'en raison d'un autre. Mais si on compare ces deux actes en raison de la faculté de perception qu'ils présupposent, à ce titre une

plus grande excellence est requise du côté de l'usage : ordonner une chose à une autre, en effet, est le propre de la raison; tandis que percevoir une chose d'une façon absolue peut aussi être le fait du sens ».

L'*ad secundum* fait observer que « les animaux par leurs membres font certaines choses, mais sous l'instinct de la nature : ils ne perçoivent pas l'ordre de leurs membres aux choses qu'ils font. Et c'est pourquoi on ne peut pas dire, à proprement parler, qu'ils appliquent leurs membres à quelque chose, ou qu'ils usent de leurs membres »; ce n'est donc que dans un sens participé et assez impropre qu'on emploie ces expressions à leur sujet.

Il n'appartient qu'aux êtres raisonnables de faire acte d'usage, au sens propre et formel impliqué par ce mot. — Mais sur quel objet porte l'acte d'usage? A quoi se termine-t-il? Est-ce seulement aux moyens ordonnés à la fin; ou se termine-t-il aussi à la fin elle-même?

C'est ce que nous allons examiner à l'article suivant.

Article III.

Si l'usage peut porter aussi sur la fin dernière?

Trois objections veulent prouver que « l'usage peut porter aussi sur la fin dernière ». — La première est un mot de « saint Augustin », qui « dit, au dixième livre de *la Trinité* (ch. XI) : *Quiconque jouit, use*. Or, on jouit de la fin dernière. Donc c'est aussi de la fin dernière que l'on use ». — La seconde objection est une autre parole de saint Augustin au même endroit, que nous avons déjà entendue : « *User est prendre une chose au gré de la volonté*. Or, rien n'est davantage pris par la volonté que la fin dernière. Donc l'usage peut porter aussi sur la fin dernière ». — La troisième objection cite un texte de « saint Hilaire », qui « dit, au second livre de *la Trinité*, que l'*éternité est dans le Père, l'espèce dans l'Image*, c'est-à-dire dans le Fils, l'*usage dans le Don*, c'est-à-dire dans l'Esprit-Saint. Or, le Saint-Esprit, qui

est Dieu, est la fin dernière. Donc la fin dernière tombe sous l'usage ».

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Augustin », qui « dit, au livre des *Quatre-vingt-trois questions* (q. xxx) : *S'il s'agit de Dieu, nul n'a le droit d'en user, mais seulement d'en jouir*. Or, Dieu seul est la fin dernière. Donc la fin dernière ne tombe pas sous l'usage ».

Au corps de l'article, saint Thomas s'appuie sur la notion de l'usage que nous avons déjà donnée. « L'usage, ainsi qu'il a été dit (art. 1), emporte l'application d'une chose ordonnée à une fin. Par conséquent, l'acte d'user portera toujours sur ce qui est ordonné à la fin. Aussi bien, voyons-nous que les choses applicables à l'obtention de la fin sont appelées du nom d'*utiles*, et l'utilité elle-même est appelée parfois du nom d'usage » : ceci se vérifie moins dans la pratique de la langue française que dans celle de la langue latine. Mais il demeure que l'usage, au sens actif de ce mot, dont nous parlons dans la question actuelle, implique toujours, dans son objet, la raison de chose ordonnée à une autre comme à sa fin, c'est-à-dire la raison de moyen. Il n'y a donc pas à parler d'usage, quand il s'agit de la fin dernière. — « Toutefois (et saint Thomas ajoute ceci pour sauver l'autorité de saint Augustin et de saint Hilaire), il y a lieu de considérer que la fin dernière se dit en un double sens : d'une façon pure et simple; ou par rapport à quelqu'un. La fin, en effet, comme il a été montré plus haut (q. 1, art. 8; q. 2, art. 7), se dit tantôt de la chose elle-même en quoi elle consiste, tantôt de la possession de cette chose; comme, par exemple, pour l'avare, sa fin sera soit l'argent soit la possession de l'argent. Il s'ensuit manifestement que la fin dernière, à parler purement et simplement, sera la chose elle-même » ou l'objet qui termine le mouvement de l'appétit : « la possession de l'argent, en effet, n'est chose bonne qu'en raison du bien de l'argent. Toutefois, par rapport au sujet, la possession de l'argent a raison de fin dernière : l'avare, en effet, ne chercherait pas l'argent, si ce n'était pour le posséder. Il s'ensuit que d'une façon pure et simple, et au sens propre, un homme jouit de l'argent, parce qu'il met en lui sa fin dernière; pour autant cependant qu'il réfère l'argent à la

possession de cet argent, on peut dire qu'il en use »; mais, évidemment, c'est une expression assez impropre.

L'*ad primum* répond que « saint Augustin parle de l'usage d'une façon commune, selon qu'il implique l'ordre de la fin à la fruition de cette fin que quelqu'un cherche dans l'objet qui constitue sa fin ».

L'*ad secundum* remarque que « la fin est prise au gré de la volonté pour que la volonté se repose en elle. A ce titre, le repos dans la fin, qui est la fruition, est appelé l'usage de la fin. Mais ce qui est ordonné à la fin est pris au gré de la volonté, non seulement en raison de son usage, mais en raison d'une autre chose dans laquelle se repose la volonté ». Il y a donc en ce dernier cas, une double raison d'usage, si l'on peut ainsi dire, tandis que dans le cas de la fin, il n'y en a qu'une et encore indirecte.

L'*ad tertium* répond dans le même sens. « L'usage est pris, dans les paroles de saint Hilaire, pour le repos dans la fin dernière, selon que quelqu'un, à parler d'une façon commune » et non d'une façon stricte et propre, « est dit user de la fin pour l'obtenir » et en jouir, « ainsi qu'il a été dit. Aussi bien, saint Augustin, au sixième livre de *la Trinité* (ch. x), dit que *cette dilection, délectation, félicité ou béatitude est appelée par lui du nom d'usage* ».

A proprement parler, l'usage ne porte que sur ce qui a raison de moyen par rapport à la fin; bien que d'une manière impropre ou dérivée, on le dise quelquefois de l'objet du bonheur par rapport à la jouissance qu'il doit nous procurer. — Il ne nous reste plus qu'un dernier point à examiner; et c'est celui des rapports de l'usage avec l'élection. Ce va être l'objet de l'article suivant.

Article IV.

Si l'usage précède l'élection?

Cet article sera comme la récapitulation de tout ce que nous avons dit jusqu'ici sur les divers actes qui émanent de la

volonté et sur les rapports de ces actes avec les actes de l'intelligence qu'ils présupposent ou accompagnent. A ce titre, il offre un intérêt exceptionnel. — Trois objections veulent prouver que « l'usage précède l'élection ». — La première dit qu' « après l'élection, il n'y a plus rien sinon l'exécution » qui n'est pas le fait de la volonté. « Puis donc que l'usage appartient à la volonté, il précède l'exécution; et, par suite, il précède aussi l'élection ». — La seconde objection fait remarquer que « l'absolu est avant le relatif. Donc le moins relatif est avant le plus relatif. Or l'élection implique deux relations; l'une, de ce qui est choisi à la fin; l'autre, à ce qui est laissé. L'usage, au contraire, n'implique que le seul rapport à la fin. Donc l'usage précède l'élection ». — La troisième objection fait observer que « la volonté use des autres puissances en tant qu'elle les meut. Or, la volonté se meut aussi elle-même, ainsi qu'il a été dit (q. 9, art. 3). Donc elle use aussi d'elle-même, s'appliquant à agir. Et puisqu'elle fait cela quand elle consent, il s'ensuit que dans le consentement lui-même il y a un acte d'usage. D'autre part, le consentement précède l'élection, ainsi qu'il a été dit (q. 15, art. 3, ad 3um). Donc, l'usage également ».

L'argument *sed contra* en appelle à l'autorité de « saint Jean Damascène », qui « dit (au second livre de *la Foi Orthodoxe*, ch. XXII) que *la volonté, après l'élection, se porte à l'opération et, ensuite, fait acte d'usage* ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait remarquer que « la volonté a un double rapport à l'objet voulu. D'abord, selon que l'objet voulu est d'une certaine manière dans le sujet qui veut, par une certaine proportion ou un certain ordre de ce sujet à son objet; aussi bien les choses qui sont naturellement proportionnées à une certaine fin sont dites désirer cette fin naturellement. Toutefois, avoir ainsi la fin, est l'avoir d'une manière imparfaite. Et parce que tout ce qui est imparfait tend à sa perfection, de là vient que soit l'appétit naturel soit l'appétit volontaire tendent à avoir la fin d'une manière réelle, ce qui est l'avoir d'une manière parfaite. Et ceci constitue le second rapport de la volonté à l'objet voulu », quand elle a cet objet, non pas seulement par mode de complaisance, mais aussi par

mode de possession. « D'autre part, l'objet voulu n'est pas seulement la fin; il y a aussi ce qui est ordonné à la fin. Or, ce qui vient en dernier lieu dans le premier rapport de la volonté », qui est le rapport imparfait, « en ce qui est des moyens ordonnés à la fin, c'est l'élection : là, en effet, s'achève la proportion de la volonté, en telle sorte qu'elle veut d'une volonté achevée ce qui est ordonné à la fin. Quant à l'usage, il appartient déjà au second rapport de la volonté, qui consiste à rechercher la possession de la chose voulue. Par où l'on voit manifestement que l'usage suit l'élection, en entendant l'usage selon que la volonté use de la puissance exécutive en la mouvant. Mais parce que la volonté meut aussi, d'une certaine manière, la raison, et en use, on peut entendre l'usage de ce qui est ordonné à la fin, selon que ce qui est ordonné à la fin se trouve dans la considération de la raison qui le rapporte à la fin; et, à ce titre, l'usage précède l'élection ». — Nous allons revenir aux rapports de ces divers actes entre eux. Mais voyons d'abord la réponse aux objections.

L'*ad primum* répond que « l'exécution même de l'œuvre est précédée par la motion dont la volonté meut à cette exécution; mais cette motion suit l'élection. Puis donc que l'usage appartient à cette motion de la volonté, il s'ensuit qu'il se trouve au milieu entre l'élection et l'exécution ».

L'*ad secundum* fait observer que « ce qui est relatif par essence vient après ce qui est absolu; mais il n'est pas nécessaire qu'il en soit ainsi d'un sujet auquel sont attribuées des relations. Bien plus, la cause aura rapport à d'autant plus d'effets qu'elle est elle-même plus haute ».

L'*ad tertium* dit que « l'élection précède l'usage, si on le rapporte à la même chose. Mais rien n'empêche que l'usage d'une chose précède l'élection d'une autre chose. Et parce que les actes de la volonté se replient sur eux-mêmes, on peut, en chaque acte de la volonté, trouver le consentement, l'élection et l'usage; on dira, par exemple, que la volonté consent à son acte d'élection, et qu'elle consent à son acte de consentement et qu'elle use de son consentement et de son élection. Et toujours ceux de ces actes qui sont ordonnés à ce qui vient d'abord seront les premiers ». C'est ainsi que ce qui vient d'abord, c'est l'acte de

consentement, puis l'acte d'élection, puis l'acte d'usage. Par conséquent, s'il s'agit de faire porter l'un de ces actes sur l'acte de consentement, c'est d'abord l'acte de consentement que nous aurons, puis l'acte d'élection, puis l'acte d'usage : la volonté consent d'abord à consentir; puis elle choisit de consentir; puis elle use de son acte de consentir. Sur l'élection, nous aurons d'abord l'acte de consentement; puis l'acte d'élection; puis l'acte d'usage; de même, pour l'acte d'usage, nous aurons d'abord le consentement; puis, l'élection; puis, l'usage. En telle sorte que même quand il s'agit du premier acte, le consentement, c'est l'usage qui viendra en dernier lieu; et il viendra aussi en dernier lieu quand il s'agira de l'acte d'usage lui-même. Mais l'usage du consentement précèdera ou pourra précéder le consentement et l'élection qui portent sur l'élection ou sur l'usage.

Saint Thomas, dans l'article que nous venons de lire, nous a parlé d'une double sorte de rapports que la volonté peut avoir à chacune des deux sortes d'objets qui peuvent terminer un de ses actes. Ces deux sortes d'objets sont la fin et les moyens. Et la double sorte de rapports que la volonté peut avoir à ces objets, c'est un rapport de simple proportion, ou un rapport de possession parfaite.

Le rapport de simple proportion, en ce qui est de la fin, comprend trois actes de la volonté, précédés, chacun, d'un acte de l'intelligence. — Le premier acte de l'intelligence est la *simple perception* de ce qui est la fin, mais non pas encore sous la raison de fin; c'est la perception de cet objet sous la raison absolue de bien : à cet acte de l'intelligence, correspond, du côté de la volonté, l'acte de *simple vouloir*, ou de complaisance en l'objet perçu sous la raison de bien. — Un second acte de l'intelligence est *la perception de l'objet* sous la raison de fin, c'est-à-dire *sous la raison de bien qui peut terminer le mouvement de l'appétit et être possédé en fait;* cet acte entraîne, dans la volonté, l'acte de *fruition imparfaite*. — Un troisième acte de l'intelligence est *la perception de la fin sous la raison de fin pouvant et devant être obtenue par certains moyens;* à cet acte, correspond, dans la volonté, l'acte d'intention, lequel est le dernier de la série des

actes compris dans le rapport de simple proportion ayant trait à la fin.

En ce qui est des moyens, le rapport de simple proportion s'ouvre par l'acte de *conseil*, qui est un acte de l'intelligence, se terminant par un jugement de bonté ou de non bonté, d'utilité ou de non utilité. Le jugement de bonté ou d'utilité est rendu ferme et définitif par l'acte de la volonté qui s'appelle le *consentement*. S'il n'y a qu'un seul moyen qui soit ainsi jugé bon et utile, le consentement équivaut à l'élection; et c'est un *consentement-élection*. Mais si plusieurs moyens sont proposés et agréés, et qu'il n'y ait pas à les prendre tous, la nécessité s'impose de faire un choix pour procéder à l'action. Ce choix est précédé d'un *nouveau conseil* de l'intelligence, aboutissant à un *nouveau jugement*, qui sera un jugement de *prédominence* et sera rendu définitif, ayant raison de *dernier jugement pratique*, par l'acte de la volonté qui s'appelle *l'élection*. Cet acte d'élection est le dernier dans la série des actes que comprend le rapport de simple proportion ayant trait aux moyens.

Le second rapport, qui est le rapport d'achèvement complet, en ce qui est des moyens, s'ouvre par le *commandement*, qui est un acte de l'intelligence; il se continue par l'usage, au sens actif, qui est un acte de la volonté et il se parfait par l'usage au sens passif, ou l'exécution, qui est le propre des puissances exécutives.

Quant au second rapport ou rapport de possession parfaite, en ce qui est de la fin, il comprend deux actes : *la prise de possession*, que nous savons être l'acte de *vision* dans la possession de la fin dernière; et l'acte de *fruition parfaite*, qui termine purement et simplement toute la série des actes humains.

C'est donc, en tout, une série de dix-sept actes divers qui peut intervenir dans la constitution d'un seul acte humain parfait. Retenons soigneusement la doctrine de saint Thomas au sujet de cette série et de l'ordre qui la compose. Elle est d'une importance souveraine dans la science morale, qui n'est pas autre que la science de l'acte humain. Il n'en est pas où le génie du saint Docteur se montre à nous plus merveilleux de souplesse, de finesse et de puissance. Ici, comme en bien d'au-

tres points, il a achevé ce que n'avait fait qu'ébaucher le génie d'Aristote et il a fixé à tout jamais l'enseignement de la raison humaine mise au service de la foi.

Des multiples actes que nous venons de rappeler, il n'en est plus qu'un seul qui nous reste à examiner. C'est l'acte d'*imperium* ou de *commandement*, qui, impliquant nécessairement un rapport au sujet qui reçoit ce commandement, nous permettra d'étudier ce qui a trait à l'usage passif ou à l'exécution pour autant que cela intéresse l'acte volontaire, objet formel de notre étude. — Aussi bien, saint Thomas nous annonce qu'après avoir parlé des actes qui émanent de la volonté, « nous devons conséquemment traiter des actes commandés par la volonté ».

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XVII.

DES ACTES COMMANDÉS PAR LA VOLONTÉ.

Cette question comprend neuf articles :

1° Si l'acte de commander est un acte de la volonté ou un acte de la raison?
2° Si l'acte de commander convient aux animaux sans raison?
3° De l'ordre qui existe entre l'acte de commander et l'acte d'usage?
4° Si le commandement et l'acte commandé sont un seul acte ou des actes divers?
5° Si l'acte de la volonté est un acte commandé?
6° Si l'acte de la raison?
7° Si l'acte de l'appétit sensible?
8° Si l'acte de l'âme végétative?
9° Si l'acte des membres extérieurs?

De ces neuf articles, les quatre premiers traitent de l'acte commandé, en lui-même; les cinq autres, des diverses espèces d'actes commandés. — En lui-même, il s'agit d'abord de la raison de commandement, dans l'acte commandé (art. 1-3); puis, de l'acte commandé lui-même (art. 4). — De la raison de commandement, à qui elle appartient (art. 1-2); à quel moment elle se produit (art. 3). — A qui elle appartient : la faculté (art. 1); le sujet (art. 2).

D'abord, de la faculté qui produit l'acte de commandement. C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si l'acte de commander est un acte de la raison ou un acte de la volonté?

Trois objections veulent prouver que « l'acte de commander n'est pas un acte de la raison, mais est un acte de la volonté ». — La première arguë de ce que « commander est un certain mouvoir. Avicenne, en effet (dans son livre *de l'Ame*, première

partie, ch. v), dit qu'il y a quatre sortes de moteurs : *celui qui parfait, celui qui dispose, celui qui commande* et *celui qui conseille*. Or, c'est à la volonté qu'il appartient de mouvoir toutes les autres puissances de l'âme, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 9, art. 1). Donc l'acte de commander est un acte de la volonté ». — La seconde objection fait observer que « si d'être commandé convient à ce qui est sujet, pareillement commander semble appartenir à ce qui est le plus libre. Or, la racine de la liberté est surtout dans la volonté. Donc c'est à la volonté qu'il appartient de commander ». — La troisième objection dit que « l'acte suit immédiatement le commandement. Or, l'acte ne suit pas immédiatement l'acte de la raison : du fait que quelqu'un juge qu'une chose est à faire, il ne s'ensuit pas qu'immédiatement il la fasse. Donc l'acte de commander n'est pas un acte de la raison mais un acte de la volonté ».

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Grégoire de Nysse (Némésius, de *la Nature de l'homme*, ch. XVI, ou liv. IV, ch. VIII) et aussi à Aristote (*Éthique*, liv. I, ch. XIII, n. 17; de S. Th., leç. 20) », qui « disent que *l'appétit obéit à la raison*. Donc c'est la raison qui commande ». — Et ce dernier mot ne traduit-il pas, en effet, dans notre belle langue française, toute la vérité de la doctrine que va nous enseigner saint Thomas? A-t-on jamais dit, parmi nous, que c'est la volonté qui commande? Le commandement n'est-il pas essentiellement et de façon inaliénable un acte de la raison : bon ou mauvais, selon qu'elle sera droite ou qu'elle sera fausse; mais toujours et nécessairement acte de la raison.

Saint Thomas, au corps de l'article, formule et précise admirablement cette doctrine. « Commander, dit-il, est acte de la raison, étant présupposé cependant l'acte de la volonté. — Pour s'en convaincre, ajoute le saint Docteur, il faut considérer que l'acte de la volonté et l'acte de la raison peuvent porter réciproquement l'un sur l'autre, selon que la raison raisonne au sujet du vouloir et que la volonté veut le raisonnement de la raison. Il suit de là qu'il arrive que l'acte de la volonté prévient l'acte de la raison, et inversement. Et parce que la vertu de l'acte qui précède demeure dans l'acte qui suit, il arrive parfois qu'il est cer-

tains actes de la volonté qui sont selon qu'il demeure en eux quelque chose de l'acte de la raison », et qui ne seraient pas sans cela : « tels sont l'acte d'usage et l'acte d'élection, ainsi qu'il a été dit (q. 16, art. 1; q. 13, art. 1); et, inversement, tel acte de raison est selon qu'il demeure en lui quelque chose de l'acte de la volonté ». — Or, c'est le cas pour l'acte de commandement. — « Commander, en effet, est essentiellement acte de raison; car celui qui commande ordonne celui à qui il commande à une certaine chose qui doit être faite par lui; il l'ordonne à cette chose, par mode d'intimation, ou par mode de signification; et ordonner ainsi, par mode d'une certaine intimation, est un acte de la raison ». C'est chose si vraie, que commander est acte de la raison, que dans notre langue française, commander et ordonner, commandement et ordre sont des termes synonymes. Le mot qui désigne par excellence cela même qui convient absolument en propre à la raison, ordre, ordonner, est précisément le mot qui désigne aussi l'acte du commandement. Et il désigne cet acte en ce qui le constitue spécifiquement. Car il ne s'agit pas d'une ordination quelconque de la raison, quand nous parlons d'*ordre*, au sens de commandement. Il s'agit d'une ordination très spéciale que le mot de commandement caractérise. C'est qu'en effet, « la raison », même « quand elle ordonne par mode d'intimation ou de signification, peut le faire d'une double manière. Elle peut le faire d'une façon absolue; et cette intimation est exprimée par le verbe au mode indicatif : c'est ainsi qu'on dit à quelqu'un : *Il vous faut faire telle chose*. Mais parfois la raison intime aussi quelque chose à quelqu'un, en mouvant ce quelqu'un à cette chose; cette intimation s'exprime par le verbe au mode impératif: comme quand on dit à quelqu'un : *Faites ceci* ». Dans ce cas, on le voit, l'acte d'intimer porte avec lui une motion qui entraîne à agir. Et ceci est le commandement proprement dit, lequel, même ainsi entendu, est essentiellement acte de raison, comme l'indique le mot même de commander ou d'ordonner. — Toutefois, cet acte de commandement, s'il est essentiellement acte de raison, implique aussi nécessairement un acte de volonté préalable dont l'influx se continue en lui et sans lequel lui-même ne

serait pas. Nous venons de dire, en effet, que cet acte porte avec lui un caractère spécifique de motion ou de mouvement. Or, « le premier principe de mouvement, en ce qui est des facultés de l'âme, quand il s'agit de l'application à l'acte, c'est la volonté, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 9, art. 1). Et puisque le second moteur ne meut jamais qu'en vertu du moteur premier, il s'ensuit que cela même, que la raison meut » et pousse à l'acte, « en commandant, lui vient de la vertu de la volonté. — Il demeure donc que l'acte de commandement est un acte de la raison, présupposant un acte de la volonté en vertu duquel la raison meut, par l'acte de commandement, à l'exécution de l'acte ». L'acte de la volonté qui est présupposé dans l'acte de commandement est un acte multiple. Il comprend tous les actes de la volonté sur la fin, en ce qui est du rapport de simple proportion, et aussi les actes de la volonté sur les moyens, en ce qui est de ce même rapport. C'est seulement après l'élection, par laquelle la volonté s'est arrêtée définitivement à la mise en œuvre de tel moyen, que l'acte de raison appelé le commandement intervient pour intimer cette mise en œuvre à ceux à qui elle incombe et les y mouvoir par cet ordre.

L'*ad primum* fait observer que « commander n'est pas mouvoir de n'importe quelle manière; c'est mouvoir avec une certaine intimation qui désigne à quelqu'un ce qu'il doit faire; et ceci est le propre de la raison ».

L'*ad secundum* précise en quel sens « la volonté est la racine de la liberté »; c'est « comme sujet; mais, comme cause, la racine de la liberté est la raison ». Le premier sujet de la liberté, c'est la volonté. Mais si la volonté elle-même est libre, c'est à cause de la raison. « Et, en effet, que la volonté puisse se porter librement à des choses diverses, cela provient de ce que la raison peut avoir diverses conceptions du bien ». La volonté ne serait plus libre, mais nécessairement déterminée à un objet, si l'intelligence ne présentait à la volonté aucune autre raison de bien concurremment avec la raison de bien qui est dans cet objet. « C'est pour cela que les philosophes définissent le libre arbitre, un jugement libre de la raison, comme pour marquer que la raison est la racine de la liberté ».

L'*ad tertium* observe que « la raison donnée par l'objection prouve que le commandement n'est pas un acte de la raison d'une façon absolue, mais avec une certaine motion, ainsi qu'il a été dit ».

Ainsi donc l'acte de commandement implique deux choses : une fixation préalable de la volonté relativement à la fin qu'il s'agit d'obtenir et aux moyens à prendre pour obtenir cette fin; puis, et ceci est l'acte essentiel du commandement, une intimation faite par la raison qui notifie aux puissances d'exécution la mise en œuvre de ces moyens. Sans cette intimation ou notification, on n'aurait pas de commandement; il pourrait y avoir motion, application à l'acte, impulsion, et ceci peut appartenir en propre à la volonté; mais, pour avoir le commandement, il faut une motion par mode de notification; ce qui exige nécessairement l'intervention propre de la raison. — Toutes les objections qu'on peut faire contre la thèse de saint Thomas se résolvent d'elles-mêmes, si l'on prend garde à cette distinction marquée avec tant de netteté par le saint Docteur lui-même.

L'acte de commander qui implique essentiellement un acte de la raison, ne peut-il exister que dans l'homme, en qui la raison se trouve; ou bien peut-on dire qu'il convient aussi aux animaux sans raison? — Nous allons examiner ce nouveau point de doctrine à l'article qui suit.

Article II.

Si l'acte de commander appartient aux animaux sans raison?

L'article est posé surtout pour montrer, dans le commandement, un de ces privilèges ou une de ces prérogatives qui élèvent si fort l'homme au-dessus de la bête. — Trois objections veulent prouver que « l'acte de commander convient aux animaux sans raison ». — La première arguë encore d'une parole d'Avicenne, pour qui « *la vertu qui commande le mouvement est la vertu appétitive, et la vertu qui l'exécute est celle qui se trouve dans les muscles et dans les nerfs.* Or l'une et l'autre vertu

se trouve dans les animaux sans raison. Donc en eux se trouve le commandement ». — La seconde objection remarque qu' « il est de la raison de l'esclave qu'il lui soit commandé. Or, le corps est comparé à l'âme comme l'esclave à son maître, ainsi que s'exprime Aristote, au premier livre de sa *Politique* (ch. II, n. 11; de S. Th., leç. 3). Donc il est commandé au corps par l'âme, même dans les animaux sans raison, qui sont composés d'une âme et d'un corps ». — La troisième objection observe que « par le commandement, l'homme se pousse à l'action. Or, *le fait de se pousser à l'action se trouve dans les animaux sans raison*, ainsi que le dit saint Jean Damascène (de *la Foi Orthodoxe*, liv. II, ch. XXII). Donc, dans les animaux sans raison se trouve le commandement ».

L'argument *sed contra* se contente de rappeler que « le commandement est un acte de la raison, ainsi qu'il a été dit (à l'article précédent). Puis donc que dans les animaux il n'y a pas de raison, il n'y a pas, non plus, en eux, de commandement ».

Au corps de l'article, saint Thomas ne fait qu'appliquer cette même raison, en précisant de nouveau la nature du commandement. « Commander, dit-il, n'est pas autre chose qu'ordonner » ou adapter « quelqu'un à faire quelque chose avec une certaine motion intimative »; c'est montrer à quelqu'un une chose à faire, en lui intimant de la faire. « Or, le fait d'ordonner » ou de disposer les êtres selon tel ordre qui doit régner parmi eux, « est l'acte propre de la raison. Il s'ensuit qu'il est impossible que dans les animaux, en qui ne se trouve pas la raison, se trouve, d'une manière quelconque, le commandement ».

L'*ad primum* fait observer que « la vertu appétitive est dite commander le mouvement, en tant qu'elle meut la raison qui commande. Mais ceci ne se trouve que dans les hommes. Dans les animaux sans raison, la vertu appétitive ne commande pas, à proprement parler; le commandement signifierait chez eux le simple fait de mouvoir ».

L'*ad secundum* accorde que « dans les animaux sans raison, le corps a de pouvoir obéir, mais l'âme n'a pas de pouvoir commander, parce qu'elle n'a pas de pouvoir établir quelque ordre que ce soit. Et voilà pourquoi il n'y a pas, en eux, la raison de

commandant et de commandé; mais seulement la raison de moteur et de mû ».

L'*ad tertium* dit que « le fait de se pousser à l'action n'est pas dans les animaux de la même manière qu'il est dans l'homme. Les hommes, en effet, se poussent à l'action, par l'ordination de la raison; d'où il suit que ce fait a chez eux la raison de commandement. Dans les animaux, ce fait se produit par l'instinct de la nature, en ce sens que leur appétit, à la seule perception de ce qui convient ou de ce qui ne convient pas, est mû naturellement à se porter vers tel objet ou à le fuir. Aussi bien, c'est par un autre qu'ils sont ordonnés à leurs actions; ils ne s'y ordonnent pas eux-mêmes. Et voilà pourquoi il y a en eux l'élan, mais il n'y a pas le commandement ».

L'acte de commandement est chose propre à l'homme. Il ne se trouve en rien dans l'animal. — Cet acte de commandement, qui est propre à l'homme, et qui fait partie de cet ensemble d'actes constituant, à proprement parler, l'acte humain, où se trouve-t-il, dans cette série ou dans cet ensemble? Quelle place occupe-t-il? Est-il antérieur à l'acte d'usage, ou vient-il après? — C'est ce que nous devons maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si l'usage précède le commandement?

Trois objections veulent prouver que « l'usage précède le commandement ». — La première rappelle que « le commandement est un acte de la raison qui présuppose l'acte de la volonté, ainsi qu'il a été dit (art. 1). Or, l'usage est l'acte de la volonté, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 16, art. 1). Donc l'usage précède le commandement ». — La seconde objection dit que « le commandement est une des choses qui sont ordonnées à la fin. Or, l'usage porte sur les choses qui sont ordonnées à la fin. Donc il semble que l'usage est antérieur au commandement ». — La troisième objection fait observer que « tout acte d'une puissance mue par la volonté est appelé usage; car la volonté use des autres puissances, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 16, art. 1). Or, le

commandement est un acte de la raison, selon que la raison est mue par la volonté, ainsi qu'il a été dit (art. 1). Donc le commandement est un certain usage. Or, le commun » ou le général « vient avant » le particulier et « le propre. Il s'ensuit que l'usage vient avant le commandement ».

L'argument *sed contra* cite l'autorité de « saint Jean Damascène », qui « dit que le passage à l'opération précède l'usage ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond en supposant la distinction de l'usage pris au sens strict, selon qu'il implique l'exécution extérieure de l'acte, et de l'usage en un sens plus large, selon qu'il désigne tout acte de la volonté appliquant à son acte quelque faculté que ce puisse être. « L'usage de ce qui est ordonné à la fin, selon que cela est dans la raison qui le réfère à la fin, précède l'élection, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 16, art. 4). A plus forte raison dirons-nous qu'il précède le commandement », qui vient après l'élection. « Mais l'usage de ce qui est ordonné à la fin, selon que ceci tombe sous la puissance exécutive, suit le commandement. La raison en est que l'usage de celui qui use d'une chose est joint à l'acte de ce dont il use; nul, en effet, n'use du bâton, avant qu'il n'agisse en quelque manière en se servant du bâton. Or, le commandement n'est pas simultanément avec l'acte de ce à quoi l'on commande : d'une priorité de nature, le commandement précède toujours le fait d'obtempérer à ce commandement; et parfois même il le précède d'une priorité de temps. Il s'ensuit manifestement que le commandement précède l'usage », à parler purement et simplement de l'usage, ou de l'usage au sens strict.

L'*ad primum* fait observer que « ce n'est pas tout acte de la volonté qui précède l'acte de la raison appelé le commandement : il en est un qui le précède, l'élection; et un autre qui le suit, l'usage. C'est qu'en effet, après la détermination du conseil, qui est un jugement de la raison, la volonté choisit; et après l'élection, la raison commande à ce qui doit exécuter ce qui a été choisi; alors, enfin, la volonté de quelqu'un commence l'acte d'usage, exécutant le commandement de la raison : parfois la volonté d'un autre, lorsque quelqu'un commande à autrui; parfois aussi la volonté de celui-là même qui commande, lorsque quelqu'un se commande à soi-même ».

L'*ad secundum* remarque que, dans l'ordre de nature ou de perfection, « les actes sont antérieurs aux puissances; et les objets, antérieurs aux actes. Or, l'objet de l'usage est ce qui est ordonné à la fin. Par cela donc que le commandement est ordonné à la fin, on doit en conclure qu'il précède l'usage et non pas qu'il le suit », au moins dans l'ordre de nature et de perfection; toutefois, cela ne suffirait pas pour prouver qu'il est antérieur, d'une priorité de temps; car, parfois, l'imparfait vient avant le parfait.

L'*ad tertium* dit que « si l'acte de la volonté qui use de la raison pour commander précède le commandement lui-même, pareillement on peut dire que cet usage de la volonté est précédé d'un certain commandement de la raison; car les actes de ces puissances se replient les uns sur les autres ».

A parler du commandement et de l'usage, selon qu'on les prend au sens strict et dans la série directe des actes multiples qui composent l'acte humain, il faut dire que le commandement précède l'usage. Ils appartiennent tous deux à ce que nous avons appelé plus haut le rapport d'achèvement complet, en ce qui est de l'ordre des moyens. Le commandement, en effet, se trouve « au commencement de l'exécution », suivant la belle expression de saint Thomas dans le *Quodlibet* 9, q. 5, art. 2. Jusque-là, ce n'était que le rapport de simple proportion, ou de délibération et de préparation, qui s'est terminé à l'acte d'élection. Avec le commandement, s'ouvre le rapport d'achèvement ou de mise en œuvre, qui se continue par l'usage actif et se parfait dans l'usage passif ou l'acte des puissances exécutives mues et appliquées à leurs actes par la volonté.

Nous connaissons la raison de commandement, dans l'acte commandé. Voyons maintenant la nature de l'acte commandé lui-même. Cet acte, en tant que commandé, se distingue-t-il du commandement, ou ne fait-il qu'un avec lui? — C'est ce que nous allons examiner à l'article suivant.

Article IV.

Si le commandement et l'acte commandé sont un seul acte ou s'ils sont des actes divers?

Trois objections veulent prouver que « l'acte commandé n'est pas un seul acte avec le commandement lui-même ». — La première est que « les puissances diverses ont des actes divers. Or, l'acte commandé et l'acte de commandement appartiennent à des puissances diverses; car, autre est la puissance qui commande et autre est la puissance à qui il est commandé. Donc l'acte commandé n'est pas un même acte avec le commandement ». — La seconde objection remarque que « les choses qui peuvent être séparées les unes des autres ne sont pas une même chose; car il n'est rien qui soit séparé de lui-même. Or, parfois, l'acte commandé est séparé du commandement : il arrive, en effet, que le commandement précède et que l'acte commandé ne suit pas. Donc l'acte commandé est autre que l'acte du commandement ». — La troisième objection dit que « les choses qui ont entre elles le rapport d'avant et d'après sont des choses diverses. Or, le commandement précède naturellement l'acte commandé. Donc ce sont des actes divers ».

L'argument *sed contra* cite un mot d' « Aristote », qui « dit (au livre des *Topiques*, liv. III, ch. II, n. 2) qu'*on n'a qu'une chose dès qu'on a une chose qui est en raison d'une autre*. Or, l'acte commandé n'est qu'en raison du commandement. Donc ils ne font qu'un seul acte ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « rien n'empêche que certaines choses soient multiples sous un rapport et ne fassent qu'un sous un autre rapport. Bien plus, tout ce qui est multiple doit être un sous un certain rapport, comme le dit saint Denys, au dernier chapitre des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 2). Il faut cependant prendre garde à cette différence, que certaines choses sont purement et simplement multiples, n'étant un que dans un sens déterminé; tandis que pour d'autres, c'est l'inverse. L'un, en effet, se dit de la même manière que l'être. Or, l'être pur et simple, c'est la substance; tandis que l'accident

ou l'être de raison ne sont dits être que dans un sens déterminé [cf. I p., q. 5, art. 1, ad 1um]. Il suit de là que tout ce qui sera un au point de vue de la substance, sera un purement et simplement, et multiple dans un sens secondaire. C'est ainsi que le tout, dans le genre substance, composé de ses parties ou intégrantes ou essentielles, est un purement et simplement; car le tout est et subsiste purement et simplement, tandis que les parties ne sont et ne subsistent que dans le tout. Au contraire, ce qui est divers au point de vue de la substance et n'est un qu'au point de vue accidentel, sera multiple purement et simplement, et un dans un sens secondaire : c'est ainsi que plusieurs hommes forment un peuple, et plusieurs pierres, un tas; ceci ne constitue qu'une unité d'ordre ou de composition. De même, plusieurs individus, qui sont un au point de vue du genre ou de l'espèce, sont purement et simplement multiples, et un dans un sens secondaire; car être un au point de vue du genre ou de l'espèce, c'est être un selon l'être de raison. — Or, de même que dans l'ordre des choses naturelles, il est un tout qui se compose de matière et de forme, comme l'homme se compose de corps et d'âme, et qui forme un seul être physique, bien qu'il comprenne des parties multiples; de même aussi, dans les actes humains, l'acte de la puissance inférieure a raison de matière par rapport à l'acte de la puissance supérieure, en tant que la puissance inférieure agit dans la vertu de la puissance supérieure qui la meut; c'est ainsi, en effet, que même l'acte du moteur premier » ou principal « a raison de forme par rapport à l'acte de l'instrument [cf. q. 13, art. 1]. On voit par là que le commandement et l'acte commandé sont un acte humain, à la manière dont le tout est un, étant multiple en raison de ses parties ». — Il s'agit surtout, dans cette conclusion, comme du reste dans toute la question présente, de l'acte commandé et du commandement selon qu'ils se trouvent dans le même sujet.

L'*ad primum* dit que « s'il s'agissait de puissances diverses non ordonnées entre elles, leurs actes seraient simplement divers. Mais quand une puissance a raison de moteur par rapport à l'autre, alors leurs actes ne font en quelque sorte qu'un; *c'est*, en effet, *un même acte que l'acte du moteur et du mobile*, ainsi

qu'il est dit au troisième livre des *Physiques* » (ch. III, n. I, 5; de S. Th., leç. 4, 5).

L'*ad secundum* précise la portée de la remarque faite par la seconde objection. « Le fait que le commandement et l'acte commandé peuvent être séparés, prouve qu'ils constituent des parties diverses »; mais non qu'ils ne soient pas un seul tout. « Car les parties de l'homme peuvent être séparées l'une de l'autre; et cependant elles ne forment qu'un tout ».

L'*ad tertium* répond dans le même sens. « Rien n'empêche que dans un tout qui comprend des parties diverses, l'un soit antérieur à l'autre. C'est ainsi que l'âme est, d'une certaine manière, antérieure au corps, et le cœur est antérieur aux autres membres ».

Le commandement et l'acte commandé sont des actes divers, à considérer les puissances d'où ils émanent. Mais comme il y a entre eux une mutuelle dépendance et que l'un est en quelque sorte la forme de l'autre, il s'ensuit qu'ils ne constituent qu'un seul tout, dans l'ordre de l'acte humain. La partie formelle de ce tout est l'acte de la puissance qui commande, c'est-à-dire l'acte de la raison précédé de l'acte de la volonté. La partie matérielle est l'acte de chacune des puissances commandées, qui obéissent à la raison, exécutant son commandement, sur la mise en acte par la volonté. — Nous devons examiner maintenant dans le détail, cette partie matérielle de l'acte du commandement, quelles sont les puissances qui peuvent être ainsi commandées par la raison, dans l'homme. La question se pose au sujet de cinq genres de puissances : la volonté; la raison; l'appétit sensible; l'âme végétative; les membres extérieurs ou organes corporels. — Chacun de ces principes d'action va faire l'objet d'un des articles qui suivent. — D'abord, la volonté.

Article V.

Si l'acte de la volonté est commandé?

Trois objections veulent prouver que « l'acte de la volonté n'est pas commandé ». — La première en appelle à « saint Augus-

tin », qui « dit, au huitième livre des *Confessions* (ch. IX) : *L'âme commande que l'âme veuille et pourtant elle ne le fait pas.* Puis donc que vouloir est un acte de la volonté, il s'ensuit que l'acte de la volonté n'est pas commandé ». — La seconde objection, fort intéressante, observe qu' « il convient d'être commandé à ce qui peut entendre le commandement. Or, la volonté ne peut pas entendre le commandement; car c'est dans l'acte d'entendre que la volonté diffère de l'intelligence, à qui cet acte appartient. Donc l'acte de la volonté n'est pas commandé ». — La troisième objection dit que « s'il est un acte de la volonté qui soit commandé, ils pourront tous l'être également. Or, si tous les actes de la volonté sont commandés, il est nécessaire de procéder à l'infini : il y a, en effet, un acte de la volonté qui précède l'acte de la raison qui commande, ainsi qu'il a été dit (art. I); si donc cet acte de la volonté est commandé, il y aura un autre acte de la volonté qui précédera ce commandement; et ainsi de suite, à l'infini. Or, il n'est pas possible de procéder ainsi à l'infini. Donc l'acte de la volonté n'est pas commandé ».

L'argument *sed contra* fait remarquer que « tout ce qui est en notre pouvoir est soumis à notre commandement. Or, les actes de la volonté sont, au plus haut point, en notre pouvoir; si, en effet, nous disons de nos actes qu'ils sont en notre pouvoir, c'est parce qu'ils sont volontaires. Donc les actes de la volonté sont commandés par nous ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « le commandement, ainsi qu'il a été dit (art. I), est un acte de la raison, qui ordonne, avec une certaine motion, quelque chose à agir. Or il est manifeste que la raison peut ordonner l'acte de la volonté. De même, en effet, qu'elle peut juger qu'il est bon qu'une chose soit voulue; de même, elle peut ordonner, par voie de commandement, que l'homme veuille. Par où l'on voit que l'acte de la volonté peut être commandé ».

L'*ad primum* explique le texte de saint Augustin que citait l'objection, par saint Augustin lui-même. « Au même endroit », en effet, « saint Augustin dit que l'âme, quand elle se commande vraiment de vouloir, veut déjà; que si quelquefois elle commande et ne veut pas, cela vient de ce qu'elle ne commande pas

véritablement. Or, l'imperfection du commandement vient de ce que la raison est mue, par des motifs divers, à commander et à ne pas commander : elle hésite entre deux choses, et ne s'arrête pas à l'une délibérément; de là son peu de fermeté dans le commandement ». Cette hésitation dans le commandement a sa cause dans une sorte de conseil qui a pour objet l'acte même du commandement : le moyen à prendre est déterminément choisi; il faut passer à l'acte ou à l'utilisation de ce moyen par les puissances d'exécution; c'est à ce sujet que la raison hésite et demeure flottante. Comme le remarque excellemment ici Jean de saint Thomas, il ne suffit pas que tout soit définitivement arrêté dans l'ordre du conseil et de l'élection. L'ordre de l'exécution est un ordre nouveau, distinct du premier. Dans cet ordre nouveau, où l'acte de la volonté sera l'usage au sens actif, il faut un acte de l'intelligence proportionné; et cet acte est précisément l'acte même de commandement. Il implique une vue qu'on pourrait appeler une vue d'adaptation : il faut joindre ensemble la chose à réaliser ou le moyen choisi dans l'élection qui doit maintenant être mis en œuvre, et la puissance exécutive; la perception de ce rapport est œuvre de l'intelligence. C'est là que peut intervenir l'hésitation ou la fluctuation, dont nous parle ici saint Thomas. Et c'est là aussi qu'il importe souverainement de savoir agir. Nous sommes au point précis d'où tout dépend dans l'action humaine. Un conseil prudent, un jugement droit, une élection saine, sont choses importantes assurément. Mais que servirait de bien s'enquérir, de bien juger, de bien choisir, si au moment de l'exécution, on flotte et on hésite? C'est pourquoi des trois actes qui intègrent la vertu pratique par excellence, qui est la prudence, et qui ont chacun une vertu correspondante, l'eubulie pour le conseil, la synèse pour le jugement, la prudence est réservée au commandement. Bien commander, voilà le point essentiel dans la science de l'action. La science du commandement est la science pratique par excellence, qu'il s'agisse de soi-même ou qu'il s'agisse des autres.

L'*ad secundum* doit être noté avec le plus grand soin pour préciser le véritable aspect de la psychologie thomiste que certains esprits peu initiés entendent parfois si mal. Nul n'a discerné

d'un regard plus pénétrant que ne l'a fait saint Thomas, les multiples principes formels d'action qui sont dans l'homme; mais le saint Docteur n'a garde, comme on le lui a reproché, de briser l'unité vivante de l'action humaine. Soit en ce qui est du corps, soit en ce qui est de l'âme, tous les principes d'action qui sont dans l'homme s'unifient, d'une certaine manière, en raison du sujet où ils se trouvent et qui agit par eux. « De même », nous dit ici expressément le saint Docteur, « que dans les membres corporels, chaque membre opère, non pour lui seul, mais pour le corps tout entier, car c'est pour le corps tout entier que l'œil voit », que l'oreille entend, que la main touche, et ainsi du reste; « de même aussi dans les puissances de l'âme. L'intelligence, en effet, entend, non pas seulement pour elle, mais pour toutes les puissances; et, pareillement, la volonté veut, non seulement pour elle, mais pour toutes les puissances. Nous dirons donc que l'homme se commande à lui-même son acte de volonté, en tant qu'il est intelligent et voulant ». Par l'intelligence, il commande; par l'intelligence aussi, il perçoit le sens du commandement; et il exécute ce commandement par l'une quelconque des facultés qui sont en lui et qui sont visées par ce commandement, que cette faculté soit la volonté ou que ce soit une autre des facultés qui sont dans l'homme.

L'*ad tertium* fait observer que « le commandement étant un acte de la raison, ne seront commandés que les actes qui sont soumis à la raison. Or, le premier acte de la volonté », celui qui n'a pas été précédé par un autre acte de vouloir, « ne procède pas d'une ordination de la raison », car, nous l'avons dit, la raison ne passe à l'acte que sous la motion de la volonté; « ce premier acte procède d'une impulsion de la nature ou d'une cause supérieure, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 9, art. 4). Il n'y a donc pas à procéder à l'infini », comme le voulait l'objection. Quand la raison commande, elle a toujours été précédée d'un acte de vouloir. C'est même de cet acte de vouloir, qu'elle tient la vertu motrice qui est dans son acte de commandement. Il y a donc, toujours, au moins un acte de vouloir qui ne tombe pas sous le commandement de la raison. Ce premier acte de vouloir, s'il est un acte naturel et instinctif, remonte

à Dieu, auteur de la nature, comme tous les autres actes des êtres qui n'agissent pas par eux-mêmes. Il remonte aussi à Dieu, mais comme auteur d'un ordre particulier et en quelque sorte gratuit, quand c'est un acte portant sur un bien particulier, dans la volition duquel la volonté ne se meut pas d'abord, explicitement, mais est seulement mue par Dieu [cf. q. 9, art. 6, ad 3um].

L'acte de la volonté, dans l'homme, peut être commandé. L'homme peut se commander à lui-même de vouloir. Il sait, par exemple, qu'il doit vouloir, que c'est un bien pour lui; il a choisi ce bien; il s'agit de le réaliser. Il juge alors des *possibilités pratiques* de cet acte : il se sait, peut-être, d'une volonté apathique, ayant peur de tout effort, même du simple effort de vouloir. Il se résout à lutter contre cette apathie; il se commande à lui-même, nettement, fortement, de vouloir. Et il veut, en effet, dans la mesure même où son commandement est fort et résolu. — A côté de la volonté, se trouve, en nous, la raison elle-même. Si l'acte de la volonté peut être commandé, dirons-nous que l'acte de la raison peut l'être aussi? — C'est ce que nous devons maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article suivant.

Article VI.

Si l'acte de la raison peut être commandé?

Cet article nous va exposer une doctrine du plus haut intérêt, dont nous aurons à faire, plus tard, surtout dans la question de la foi, des applications très précieuses. — Les objections, au nombre de trois, veulent prouver que « l'acte de la raison ne peut pas être commandé ». — La première observe qu' « il ne semble pas admissible qu'une chose se commande à elle-même », au moins sous le rapport de la même puissance. Or, c'est la raison qui commande », dans l'homme, « ainsi qu'il a été dit plus haut (article 1). Donc l'acte de la raison n'est pas commandé ». — La seconde objection dit que « ce qui est par essence est distinct de ce qui est par participation. Or, la puissance dont l'acte est commandé par la raison, est

appelée raison par participation, ainsi qu'il est dit au premier livre de l'*Éthique* (ch. XIII, n. 17,19; de S. Th., leç. 20). Donc l'acte de la puissance qui par essence est la raison ne peut être commandé ». — La troisième objection rappelle que « l'acte commandé est un acte en notre pouvoir. Or, connaître et juger le vrai, qui sont des actes de la raison, ne sont pas toujours en notre pouvoir. Donc l'acte de la raison ne peut pas être commandé ». Cette objection motivera la partie la plus intéressante du corps de l'article.

L'argument *sed contra* s'appuie sur le même principe que la troisième objection, et en tire une conclusion tout autre. « Ce que nous faisons en vertu de notre libre arbitre est soumis à notre commandement. Or, l'exercice des actes de la raison est soumis à notre libre arbitre. Saint Jean Damascène dit, en effet, (*de la Foi Orthodoxe*, liv. II, ch. XXII), que *l'homme cherche, scrute, juge et dispose, au gré de son libre arbitre.* Donc les actes de la raison peuvent être commandés ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare, d'abord, simplement, que « la raison se repliant sur elle-même, si elle ordonne les actes des autres puissances, elle peut également ordonner ses propres actes. — Toutefois, ajoute le saint Docteur, il faut prendre garde que l'acte de la raison se peut considérer d'une double manière. — D'abord, en ce qui est de l'exercice de cet acte. Et ainsi considéré, l'acte de la raison peut toujours être objet de commandement; comme quand on ordonne à quelqu'un d'être attentif ou de faire usage de sa raison. — D'une autre manière, on peut considérer cet acte par rapport à son objet; et ici, deux actes de la raison peuvent intervenir. Le premier acte de la raison, par rapport à son objet, consiste à en saisir la vérité », saisir, par exemple, le sens des termes qui forment une proposition et la portée qu'ils ont dans cette proposition. « Cet acte n'est pas en notre pouvoir. Il se fait », indépendamment de notre volonté, « par la vertu d'une certaine lumière naturelle ou surnaturelle. Il s'ensuit qu'à ce titre, l'acte de la raison n'est pas en notre pouvoir et ne peut pas être commandé ». On a beau vouloir saisir le sens d'une proposition et sa portée véritable, il ne s'ensuivra pas qu'on la saisisse, en

effet, à moins que le sens de cette proposition n'éclate au regard de la raison. — « Mais il est un autre acte de la raison, par rapport à son objet : il consiste à donner son assentiment à l'objet qu'elle perçoit. Si donc les choses perçues sont telles qu'elles emportent naturellement l'assentiment de l'intelligence, comme sont les premiers principes; dans ce cas, donner ou ne pas donner notre assentiment n'est pas chose qui dépende de nous : c'est une chose naturelle. Par suite, à proprement parler, cela n'est pas soumis au commandement. Mais il y a d'autres choses, qui, étant perçues, ne convainquent pas l'esprit, au point qu'il ne puisse donner son assentiment ou le refuser, ou tout au moins suspendre cet assentiment et ce refus, en raison de certaines causes. Dans ce cas, l'assentiment lui-même ou son refus sont en notre pouvoir et tombent sous le commandement » de la raison.

Nous devons retenir soigneusement les distinctions que vient de nous donner saint Thomas sur la nécessité ou la liberté de notre acte de raison. Faire ou ne pas faire acte de raison demeure toujours en notre pouvoir; car il dépend de nous d'user de notre intelligence comme nous le voulons, à la seule exception des actes premiers qui peuvent être suscités en nous, d'une certaine manière, par l'action d'une cause extrinsèque [cf. ce que nous avons dit plus haut, q. 9]. A supposer que nous fassions acte de raison, cet acte de raison porte toujours sur un certain objet. Mais c'est d'une double manière qu'il peut porter sur son objet : ou pour saisir le sens des termes et le sens des propositions; ou pour se prononcer sur le rapport des termes dans la proposition et des propositions dans le raisonnement. Saisir le sens des termes et le sens des propositions ne dépend pas de notre volonté, sinon pour autant que la volonté applique l'intelligence à fixer son attention sur son objet. Quant au fait de se prononcer sur le rapport qui unit les termes dans la proposition et les propositions dans le syllogisme ou le raisonnement, il faut distinguer entre deux sortes de propositions et de raisonnements. Il y a des propositions qui portent dans les termes qui les composent, dès que le sens de ces termes est perçu, la lumière intrinsèque où éclate le rapport de ces

termes entre eux. C'est ainsi qu'étant perçu le sens du mot *tout* et le sens du mot *partie*, la raison voit immédiatement et nécessairement que le tout est plus grand que la partie. Mais il y a d'autres propositions où ce rapport n'éclate pas ainsi, même quand on perçoit le sens des termes qui composent la proposition. Je puis savoir, d'une certaine manière, ce que veut dire le mot *âme humaine*, savoir aussi ce que veut dire le mot *immortel*. Il ne s'ensuit pas que je voie immédiatement le rapport qui existe entre ces deux termes; savoir : si l'âme humaine est immortelle ou si elle ne l'est pas. Or, dès qu'il n'y a pas évidence immédiate, dès qu'il y a possibilité d'hésitation ou nécessité de recherche, l'acte de la raison qui consiste à affirmer ou à nier le rapport de deux termes mis en présence dans une proposition, ou le lien de conséquence entre une conclusion et les prémisses d'où on la tire, n'est déjà plus un acte naturel ou nécessaire. *Il y a place, au sujet de cet acte, pour l'intervention de toutes les influences qui constituent l'acte libre ou le moi psychologique et moral.* Ces influences peuvent être en quelque sorte infinies, comme nous l'avons déjà noté à propos du volontaire et des circonstances qui l'entourent. Rien ne sera plus difficile, ni plus délicat, que de déterminer la part du volontaire, et même, ici, de l'arbitraire et du passionné, dans l'adhésion ou le refus d'adhésion à telle ou telle proposition. Et c'est ce qui nous explique la diversité des jugements humains, d'ailleurs sincères, d'une certaine sincérité, de part et d'autre, sur presque toutes les questions, à la seule exception des vérités premières. C'est aussi ce qui nous expliquera, nous le dirons plus tard, la grande part de volontaire dans l'acte de foi surnaturelle. — Nous devons en conclure, dès maintenant, qu'il n'y a rien de plus nécessaire, quand nous voulons faire acte de saine raison, que de purifier notre moi psychologique et moral.

L'*ad primum* dit que « la raison se commande comme la volonté se meut, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 9, art. 3) : en tant que chacune de ces puissances se replie sur son acte, et va de l'un à l'autre ».

L'*ad secundum* fait observer qu' « en raison de la diversité

des objets qui tombent sous l'acte de la raison, rien n'empêche que la raison se participe elle-même; c'est ainsi que dans la connaissance des conclusions on participe la connaissance des principes ». La raison, considérée dans son fond essentiel de puissance de connaître, est une certaine réalité indivise, si l'on peut ainsi dire, ou entièrement une et identique; mais, considérée comme perfectionnée par les habitus divers qu'elle peut recevoir ou par les divers actes qu'elle produit, elle peut se présenter sous des aspects qui varient en quelque sorte à l'infini, et elle devient quelque chose de fort multiple et de fort complexe. On parlera toujours de la raison; mais ce qu'on entendra ou ce qu'on désignera par ce nom ne sera plus la même réalité toujours une et identique. Il y a la raison qui perçoit, la raison qui juge, la raison qui raisonne; et, parmi ces diverses raisons, il y a, du moins s'il s'agit de la raison qui juge et de la raison qui raisonne, la raison juste, la raison fausse, la raison sage, la raison folle, la raison logique, la raison illogique, la raison mathématique, la raison métaphysique, la raison physique, la raison morale, économique, sociale, politique. Et toutes ces diverses raisons agiront ou réagiront les unes sur les autres, s'incluront, s'excluront, s'aideront ou se nuiront selon les cas, selon les circonstances. La même faculté, se diversifiant à l'infini sous ces divers aspects, agira et réagira sur elle-même, aussi, en quelque sorte, à l'infini.

L'*ad tertium* déclare que « la réponse à l'objection se trouve dans ce qui a été dit » (au corps de l'article).

L'acte de la raison, pour autant qu'il n'est pas quelque chose de nécessaire ou de naturel, et il n'est cela que s'il s'agit des tout premiers principes ou des conclusions dont la connexion avec ces premiers principes s'impose au sujet qui fait acte de raison, demeure lui-même soumis au commandement de la raison. — Que penser des puissances inférieures qui sont dans l'homme, telles que l'appétit sensible, ou les puissances végétatives, ou les membres extérieurs? Devons-nous aussi les soumettre au commandement de la raison? Et notons, en confirmation de ce que nous disions tout à l'heure, sur les multiples acceptions du

mot raison, que lorsque nous parlons du commandement de la raison par rapport aux puissances inférieures, le mot raison n'implique pas seulement la faculté de l'intelligence, mais encore la volonté. Il s'agit de toute la partie rationnelle de l'âme se référant par mode de domination ou de maîtrise aux autres puissances qui sont dans l'homme. — Voyons, d'abord, ce qu'il en est, de cette domination, par rapport à l'appétit sensible.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article VII.

Si l'acte de l'appétit sensible est commandé?

Trois objections veulent prouver que « l'acte de l'appétit sensible n'est pas commandé ». — La première est le mot de « l'Apôtre » saint Paul, qui « dit, dans son épître *aux Romains* ch. VII (v. 15) : *Le bien que je veux, je ne le fais pas;* et la glose explique que l'homme veut ne pas convoiter et cependant il convoite. Or, convoiter est un acte de l'appétit sensible. Donc l'acte de l'appétit sensible n'est pas soumis à notre commandement ». — La seconde objection rappelle que « la matière corporelle obéit à Dieu seul, quant à la transmutation » qualitative ou « formelle » : parmi les agents spirituels ou volontaires, il n'y a que Dieu, qui puisse, par son acte de volonté, altérer ou transmuter la matière: l'ange lui-même ne le peut qu'en utilisant les agents physiques et corporels, « ainsi que nous l'avons établi dans la Première Partie (q. 65, art. 4; q. 91, art. 2; q. 110, art. 2). Or, l'acte de l'appétit sensible implique une certaine transmutation formelle » ou qualitative « du corps, savoir la chaleur ou le froid. Donc l'acte de l'appétit sensible n'est pas soumis au commandement humain ». — La troisième objection dit que « le moteur propre de l'appétit sensible est l'objet perçu par le sens ou l'imagination. Or, il n'est pas toujours en notre pouvoir que nous percevions une chose par le sens ou l'imagination. Donc l'acte de l'appétit sensible n'est pas soumis à notre commandement ».

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Grégoire de Nysse » (Némésius, *de la Nature de l'homme*, ch. XVI, ou liv. IV, ch. VIII),

qui « dit que *ce qui obéit à la raison se divise en concupiscible et irascible;* or, ceci se réfère à l'appétit sensible. Donc l'acte de l'appétit sensible est soumis au commandement de la raison ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par nous redire que « si un acte est soumis à notre commandement, c'est pour autant qu'il est en notre pouvoir, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 5). Il s'ensuit que pour savoir dans quelle mesure l'acte de l'appétit sensible est soumis au commandement de la raison, il faut considérer la manière dont il est en notre pouvoir. Or, il faut savoir que l'appétit sensible diffère en cela de l'appétif intellectif, que l'appétit sensible est la vertu d'un organe corporel, tandis que la volonté ne l'est pas. D'autre part, l'acte d'une vertu liée à un organe corporel dépend non seulement de la puissance de l'âme, mais aussi de la disposition de l'organe; c'est ainsi que l'acte de vision dépend de la puissance visive et de la qualité de l'œil, qui est pour elle un secours ou un obstacle. Par conséquent, l'acte de l'appétit sensible dépendra non seulement de la puissance appétitive, mais aussi de la disposition du corps. Ce qui relève de la puissance de l'âme, c'est ce qui vient après la perception » de l'objet sensible, qui se fait par les sens et plus immédiatement par l'imagination. « Or, la perception de l'imagination, étant d'ordre particulier, est réglée par la perception de la raison qui est d'ordre universel; toujours, en effet, la vertu d'agir qui est particulière dépend de la vertu d'agir universelle. Il s'ensuit, qu'à ce titre ou de ce chef, l'acte de l'appétit sensible est soumis au commandement de la raison. La qualité, au contraire, ou la disposition du corps n'est pas soumise au commandement de la raison. Et voilà pourquoi, de ce chef, il y a obstacle à ce que le mouvement de l'appétit sensitif soit totalement soumis au commandement de la raison. Il arrive aussi parfois que le mouvement de l'appétit se produit subitement à la suite d'un acte de perception par l'imagination ou par le sens. Dans ce cas, le mouvement de l'appétit se produit en dehors du commandement de la raison; toutefois, il aurait pu être empêché par la raison, si la raison l'avait prévu. Aussi bien, Aristote dit, au premier livre des *Politiques* (ch. II, n. 11; de S. Th., leç. 3),

que la raison domine sur l'appétit irascible et concupiscible, non selon le pouvoir despotique, qui est celui du maître sur l'esclave, mais selon un pouvoir politique ou royal, qui porte sur des hommes libres non totalement soumis au commandement ». Il n'en demeurera pas moins que même alors, et parce que la nature de cet acte de l'appétit sensitif est d'être soumis à la raison, ce sera une imperfection dans l'homme, et une sorte de péché, qu'on appellera, précisément, un péché d'appétit sensible ou de sensualité, que l'appétit sensible se porte ainsi sur son objet, d'un mouvement subit, à la seule perception du sens ou de l'imagination, en dehors du commandement de la raison. Nous retrouverons plus tard ce point de doctrine, à la question 74, art. 3.

L'*ad primum* répond que « cela même, que l'homme voudrait ne pas éprouver de concupiscence et que cependant il l'éprouve, provient de la disposition du corps qui empêche l'appétit sensible de suivre totalement le commandement de la raison. C'est pourquoi l'Apôtre ajoute, au même endroit (v. 23) : *Je vois, dans mes membres, une autre loi, qui répugne à la loi de mon esprit.* — Cela provient aussi en raison du mouvement subit de la concupiscence, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article). — Il y aura une différence entre ces deux rébellions de l'appétit sensible, par rapport au commandement de la raison, en ce qui est de leur qualification morale : la première pourra être matière à vertu et à mérite; la seconde implique toujours une certaine imperfection.

L'*ad secundum* fait observer que « la qualité corporelle peut avoir un double rapport à l'acte de l'appétit sensible. On peut la considérer comme précédant cet acte; c'est ainsi qu'un homme peut être disposé à telle ou telle passion, en raison de la qualité de son corps ou de ses organes. On peut la considérer aussi comme suivant l'acte de l'appétit sensible; et c'est ainsi, par exemple, que sous le coup de la colère on s'échauffe. Nous dirons donc que la qualité qui précède n'est pas soumise au commandement de la raison; car elle provient soit de la nature, soit d'une commotion précédente qui ne peut point se calmer aussitôt. Mais la qualité qui suit dépend du

commandement de la raison : elle a pour cause, en effet, le mouvement local du cœur qui se meut de mouvements divers », battant plus ou moins fort, « selon les divers actes de l'appétit sensible ».

L'*ad tertium* établit une distinction qu'il faut soigneusement noter entre l'action du sens et celle de l'imagination sur l'appétit sensible. — « L'action du sens requiert la présence du sensible extérieur. Il ne sera donc pas en notre pouvoir de percevoir quelque chose par nos sens, à moins que l'objet sensible ne soit présent; et cette présence ne dépend pas toujours de nous. Mais, quand l'objet est présent, l'homme peut user de ses sens, comme il le veut, pourvu qu'il n'y ait pas d'empêchement du côté de l'organe. — Pour l'imagination, son acte est soumis à l'ordination de la raison, dans la sphère et selon le degré de vertu qui conviennent à la puissance imaginative elle-même. Si, en effet, l'homme ne peut se représenter par l'imagination ce que la raison conçoit, c'est ou bien parce que tel objet dépasse la sphère de l'imagination, ou bien parce que la vertu imaginative est trop faible, et ceci provient de quelque indisposition de l'organe ». Ainsi donc, bien qu'en certains cas l'action du sens ou même celle de l'imagination ne soient pas en notre pouvoir, ainsi que le disait l'objection, il ne s'ensuit pas, comme l'objection paraissait vouloir le conclure, que, d'une façon ordinaire, cette double action ne soit en notre pouvoir; et, par conséquent, il dépend de nous, ordinairement, d'exciter, de prévenir, de modifier le mouvement ou l'acte de l'appétit sensible, pour autant que cet acte est causé par l'objet que les sens ou l'imagination lui présentent.

L'appétit sensible étant une puissance organique, il se trouvera toujours en lui, quand il agit, un double élément : un élément physique ou corporel et un élément psychique. L'élément physique est la constitution de l'organe et du corps dont cet organe fait partie. L'élément psychique est la vertu même de l'âme qui actue l'organe et agit par lui. La constitution et la modification de l'organe ou du corps sont en soi indépendantes de notre volonté, du moins pour autant qu'elles sont causées

par la nature elle-même; car il y a une certaine modification accidentelle des dispositions de l'organe et du corps qui peut avoir pour cause une action précédente de notre libre vouloir : dans ce cas, cette modification a été en notre pouvoir, bien que peut-être, une fois produite, il ne dépende plus de nous d'y obvier efficacement et immédiatement. Quant à ce qu'il y a de proprement psychique dans l'acte de l'appétit sensible, nous en demeurons les maîtres. Non pas toutefois que nous en soyons les maîtres d'une façon absolue, en telle sorte que jamais il ne se produise dans l'appétit sensible un mouvement, même d'ordre purement psychique, sans que notre raison l'ait permis ou commandé. Le mouvement de l'appétit sensible peut prévenir tout commandement de notre raison. Il ne devrait pas le faire; et, à ce titre, ce sera, de sa part, une sorte de péché, comme nous le dirons plus tard; mais, parce qu'il garde une certaine indépendance de fait, par rapport à la raison, trop faible pour s'imposer toujours, à cause de cela il peut usurper sur ses droits et agir de son propre mouvement à la seule perception du sens ou de l'imagination. En soi, cependant, et de droit, tout mouvement et tout acte de l'appétit sensible demeure soumis à la raison, quand il a pour cause la perception du sens ou de l'imagination, dans la mesure où cette perception elle-même est soumise à l'empire de la raison.

Que penser maintenant des actes de l'âme végétative? Devrons-nous les soumettre aussi en quelque manière au commandement de la raison? — C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article VIII.

Si l'acte de l'âme végétative est commandé?

Trois objections veulent prouver que « les actes de l'âme végétative sont soumis au commandement de la raison ». — La première est que « les puissances sensitives sont plus nobles que les puissances végétatives. Or, les puissances de l'âme sensitive sont soumises au commandement de la raison. Donc à plus forte raison les puissances de l'âme végétative doi-

vent l'être aussi ». — La seconde objection observe que « l'homme est dit *un petit monde* (Aristote, *Physiques*, liv. VIII, ch. II, n. 2; de S. Th., lec. 4), parce que l'âme est dans le corps comme Dieu est dans le monde. Or, Dieu est en telle manière dans le monde, que tout ce qui est dans le monde obéit à son commandement. Donc, tout ce qui est dans l'homme doit obéir aussi au commandement de la raison, y compris les puissances de l'âme végétative ». — La troisième objection fait remarquer que « la louange et le blâme ne trouvent place que dans les actes qui sont soumis au commandement de la raison. Or, dans les actes des puissances de nutrition et de génération, il y a place pour la louange et le blâme, le vice et la vertu, comme on le voit au sujet de la gourmandise et de la luxure et des vertus opposées. Donc les actes de ces puissances sont soumis au commandement de la raison ».

L'argument *sed contra* est encore l'autorité de « saint Grégoire de Nysse » (Nemesius, *De la nature de l'homme*, ch. XXII, ou liv. IV, ch. XV), qui « dit que *ce que la raison ne persuade pas, c'est le pouvoir de se nourrir ou d'engendrer* ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par rappeler, d'un mot, les divers genres d'actes qui sont dans l'homme. « Parmi les actes, il en est qui procèdent de l'appétit naturel, et d'autres qui procèdent de l'appétit animal ou de l'appétit intellectuel ». Et que tous nos actes procèdent d'un certain appétit, on en trouve la raison en ce que « tout être qui agit tend à une certaine fin. — Or », il y a cette différence entre l'appétit naturel et l'appétit animal ou intellectuel, que « l'appétit naturel ne suit pas une perception quelconque » existant dans le sujet qui agit, « comme le font l'appétit animal et l'appétit intellectuel » : l'appétit naturel, en effet, suit la forme naturelle du sujet; tandis que l'appétit animal suit la forme perçue par les sens, et l'appétit rationnel la forme perçue par la raison. « D'autre part, la raison commande par mode de puissance qui perçoit » : elle-même formule son commandement à la suite d'un acte de perception; et elle l'adresse à un appétit que dirige, dans son acte, une faculté de perception. « Il s'ensuit que les actes qui procèdent de l'appétit intellectif ou de l'appétit animal peuvent être

commandés par la raison; mais non les actes qui procèdent de l'appétit naturel ». L'acte de commandement met quelque chose dans le sujet qui reçoit ce commandement; et c'est en vertu de ce quelque chose reçu en lui, que le sujet se meut. Or, la raison de l'homme ne peut ainsi, par son acte de commandement, mettre quelque chose dans un sujet, que si le sujet est apte à recevoir une forme surajoutée, distincte de sa forme naturelle, et qui devient en lui principe de mouvement, autre que le mouvement naturel dû à sa forme naturelle. Dieu, au contraire, qui par son acte de volonté peut causer, dans un sujet, même sa forme naturelle, sera dit commander, non seulement aux êtres doués de connaissance, mais encore à toute la nature. L'homme donc ne peut commander que les actes qui procèdent d'un appétit mû par une forme surajoutée; nullement les actes qui procèdent du seul appétit naturel. « Or, les actes de l'âme végétative sont de cette dernière sorte; ce qui a fait dire à saint Grégoire de Nysse (Nemesius, endroit précité) *qu'on appelle naturel le principe de la nutrition et le principe de la génération*. Il s'ensuit que les actes de l'âme végétative ne sont pas soumis au commandement de la raison ». Ces actes de l'âme végétative sont les actes qui procèdent des puissances de nutrition, de croissance, et de reproduction ou de génération qui se trouvent en tout vivant du premier degré de vie parmi les êtres qui vivent [cf. 1 p., q. 18; q. 78, art. 2].

L' *ad primum* répond que « plus un acte est immatériel, plus il a de noblesse et plus il est soumis au commandement de la raison », car, d'être soumis au commandement de la raison n'est pas un signe d'infériorité, comme le supposait l'objection : c'est, en effet, une très haute perfection, de pouvoir recevoir, par mode de forme surajoutée, un principe intrinsèque d'action; et ceci accuse un degré d'immatérialité qui sera d'autant plus élevé que la forme reçue sera plus près de la forme existant dans la raison qui commande [cf. 1 p., q. 14, art. 1]. « Par conséquent, cela même que les puissances de l'âme végétative n'obéissent pas à la raison, prouve que ces puissances sont d'un ordre infime ».

L'*ad secundum* explique en quel sens il faut entendre la pa-

role d'Aristote que citait l'objection. « La similitude ne tient que sous un certain rapport; c'est ainsi que Dieu meut le monde; et l'âme, le corps. Mais elle ne s'applique pas à tout. L'âme, par exemple, n'a pas tiré le corps du néant, comme Dieu l'a fait pour le monde; et c'est précisément parce que Dieu a tiré le monde du néant, que le monde est totalement soumis à son commandement ». Il n'est aucun principe d'action qui soit dans le monde et que Dieu n'y ait causé par son acte de volonté libre. Il n'en est pas de même pour l'homme, soit qu'il s'agisse des autres, soit qu'il s'agisse de lui-même.

L'*ad tertium* établit une distinction très importante pour discerner ce qui relève de la morale dans les actes des puissances inférieures qui sont dans l'homme. « La vertu et le vice, la louange et le blâme ne sont pas dus aux actes mêmes des puissances de nutrition et de reproduction, tels que la digestion et la formation du corps humain; ils affectent les actes de la partie sensitive qui sont ordonnés aux actes des puissances de nutrition ou de génération; par exemple, le fait de convoiter le plaisir causé par le fait de prendre la nourriture ou de vaquer aux choses de la génération; et l'usage de ces choses selon qu'il convient ou qu'il ne convient pas ». — Avoir faim ou avoir soif, ou éprouver ces divers besoins; éprouver aussi, en ce qu'ils ont de physiologique, les divers besoins relatifs aux choses de la génération, n'est pas, de soi, chose qui relève de la morale; car cela ne dépend pas du commandement de la raison; c'est d'ordre purement physiologique et naturel. De même, éprouver ou ressentir les impressions, d'ordre sensible, mais attachées naturellement aux actes d'ordre physiologique, quand on vaque à ces sortes d'actes, ou plutôt aux préambules qui permettront ensuite aux puissances végétatives de développer leur action propre, n'est pas chose, non plus, qui dépende de la raison. Il ne dépend pas de la volonté de l'homme, de trouver bon un mets qui est selon son goût, ni d'éprouver ou de ne pas éprouver le plaisir attaché aux choses de la génération, quand il vaque à ces choses-là. Mais il dépend de lui de désirer ces sortes de plaisirs ou de ne pas les désirer; et aussi de les rechercher ou de ne pas les rechercher. Et c'est là, dans ce désir ou dans cette

recherche effective, que se trouve le côté moral dont parlait l'objection. Il n'y a donc pas à en conclure, comme l'objection voulait le faire, que les actes eux-mêmes des puissances végétatives relèvent de la raison.

Nous n'avons plus qu'à examiner un dernier point, relativement à la question du commandement; et c'est de savoir si les actes des membres extérieurs sont commandés. — C'est l'objet de l'article qui suit.

Article IX.

Si les actes des membres extérieurs sont commandés?

Trois objections veulent prouver que « les membres du corps n'obéissent pas à la raison, en ce qui est de leurs actes ». — La première arguë de ce que « les membres du corps sont manifestement plus distants de la raison que les puissances de l'âme végétative. Si donc les puissances de l'âme végétative n'obéissent pas à la raison, ainsi qu'il a été dit (art. préc.), à plus forte raison les membres du corps ne lui obéiront pas ». — La seconde objection dit que « le cœur est le principe des mouvements de l'animal. Or, le mouvement du cœur n'est pas soumis au commandement de la raison. Saint Grégoire de Nysse (Nemesius, *De la nature de l'homme*, ch. XXII, ou liv. IV, ch. XV) dit, en effet, que *le principe des pulsations ne se persuade pas par la raison*. Donc, les mouvements des membres corporels ne sont pas soumis au commandement de la raison ». — La troisième objection est un texte de « saint Augustin », qui « dit, au quatorzième livre de *la Cité de Dieu* (ch. XVI), que *le mouvement des membres de la génération est parfois chose importune et qu'on n'a point sollicité; d'autres fois, au contraire, il manque à celui qui le voudrait, et tandis que le feu de la concupiscence brûle l'âme, il n'y a que du froid dans le corps*. Par conséquent, les mouvements des membres n'obéissent pas à la raison ».

L'argument *sed contra* est un autre texte de « saint Augustin », qui « dit, au huitième livre des *Confessions* (ch. IX) : *L'âme commande que la main se meuve; et le mouvement s'exé-*

cute avec tant de facilité, qu'on distingue à peine l'exécution du commandement ».

Au corps de l'article, saint Thomas part de cette constatation, que « les membres du corps sont les organes » ou les instruments « des puissances de l'âme. Il s'ensuit que selon le mode dont les puissances de l'âme ont rapport à la raison, quant au fait de lui obéir, selon ce même mode les membres du corps s'y référeront aussi. Par cela donc que les puissances sensitives sont soumises au commandement de la raison, et non pas les puissances naturelles », qui agissent en vertu de la seule forme naturelle et non en vertu d'une forme surajoutée, « il s'ensuit que tous les mouvements des membres qui sont mus par les puissances sensitives seront soumis au commandement de la raison »; et tels sont les membres qui desservent la puissance motrice d'ordre local, destinée elle-même à servir la faculté appétitive [cf. 1 p., q. 78, art. 1]. « Au contraire, les mouvements des membres qui suivent les puissances naturelles », en prenant le mot membre, au sens général, qui a été dit, d'organe ou d'instrument des puissances de l'âme, quelles qu'elles soient (auquel sens, le cœur lui-même peut être appelé membre), « ne sont point soumis au commandement de la raison ». On aura remarqué avec quelle simplicité de regard et quelle sûreté de coup d'œil, saint Thomas a été chercher, dans la nature même des diverses puissances de l'âme, la raison profonde et dernière qui éclaire d'un jour si vif la double conclusion de cet article et de l'article précédent.

L'*ad primum* fait observer que « les membres » ne sont pas des principes d'action [cf. plus loin, q. 74, art. 2, *ad* 3um]; ils « ne se meuvent pas eux-mêmes ». Ils ne sont que des instruments ou des organes qui servent les puissances de l'âme; « ils sont mus par les puissances de l'âme. Or, parmi les puissances de l'âme, il en est qui sont plus près de la raison que ne le sont les puissances de l'âme végétative ». Les membres qui servent ces puissances pourront donc être mus au commandement de la raison, comme le sont ces puissances elles-mêmes. — Ils obéiront, même plus excellemment ou plus complètement à la raison, que ne le font ces puissances, pré-

cisément parce qu'ils n'ont aucun mouvement d'eux-mêmes, et qu'ils sont seulement aptes à être mus par la faculté appétitive soit d'ordre sensible, soit d'ordre rationnel. Les puissances, au contraire, sont elles-mêmes principes de mouvement; et voilà pourquoi elles peuvent avoir un mouvement propre qui contrarie quelquefois celui de la raison. C'est ce qui faisait dire à Aristote, comme le rappelle si souvent saint Thomas, que la raison exerce sur les membres de la faculté locomotrice un pouvoir despotique, tandis qu'elle n'exerce sur l'appétit sensible qu'un pouvoir politique [cf. I p., q. 81, art. 3, *ad* 2um].

L'*ad secundum* explique comment, dans l'ordre des mouvements corporels, il y a quelque chose, dans l'homme, qui ne dépend pas de la raison, bien que, nous l'avons dit, la faculté locomotrice qui est au service de l'appétit sensible ou rationnel, leur demeure, de soi, entièrement soumise. La raison en est que toujours, et dans tous les ordres, la nature doit être présupposée. Ainsi, même « dans les choses qui ont trait à l'intelligence et à la volonté, nous trouvons d'abord ce qui est selon la nature; et c'est de ce premier fonds que tout le reste se tire. C'est ainsi que de la connaissance des principes naturellement connus, on tire la connaissance des conclusions; et de la volonté de la fin naturellement voulue, dérive le choix des moyens ordonnés à cette fin. Pareillement pour les mouvements corporels; le principe de ces mouvements sera naturel. Or, le principe des mouvements corporels se trouve dans le mouvement du cœur. Il s'ensuit que le mouvement du cœur aura pour cause la nature et non la volonté; il suit, en effet, à titre d'accident propre, la vie, qui résulte de l'union de l'âme et du corps. C'est ainsi que le mouvement des corps lourds et des corps légers suit leur forme substantielle; auquel titre on dit que ces corps sont mus par l'être qui les produit, comme en témoigne Aristote, au huitième livre des *Physiques* (ch. IV, n. 7; de S. Th., leç. 8). Pour ce motif, le mouvement du cœur est appelé du nom de mouvement vital. Et c'est ce qui a fait dire à saint Grégoire de Nysse (Némésius), que le principe de la génération et de la nutrition n'obéit pas à la raison, ni non plus

le principe des pulsations qui est le principe vital » du mouvement. Saint Thomas explique que « saint Grégoire parle de principe des pulsations, à propos du mouvement du cœur, parce que ce mouvement se manifeste par les pulsations des veines ».

L'*ad tertium* répond à l'objection tirée du texte de saint Augustin. Saint Thomas donne une première réponse qui est de saint Augustin lui-même. « Saint Augustin », en effet, « dit, au quatorzième livre de la *Cité de Dieu* (ch. XVII, XX), que si le mouvement des membres de la génération n'obéit pas à la raison, c'est comme peine du péché; en ce sens que l'âme doit subir plus spécialement la peine de sa désobéissance envers Dieu, dans le membre qui est l'instrument de la transmission du péché originel en tous ceux qui viennent d'Adam par voie d'origine ». Cette réponse est plutôt d'ordre surnaturel ou strictement théologique. Saint Thomas la complète en donnant une raison d'ordre naturel. « Parce que, dit-il, le péché du premier père, comme nous le verrons plus loin (q. 85, art. I, *ad* 3um), a laissé la nature à elle-même, dépouillée du don surnaturel qui lui avait été accordé par Dieu, nous devons considérer la raison naturelle qui explique pourquoi, d'une façon spéciale, le mouvement de ces sortes de membres n'obéit pas à la raison. Aristote en assigne la cause dans son livre *des Causes du mouvement des animaux* (ch. XI), quand il dit que *les mouvements du cœur et ceux du membre honteux sont des mouvements involontaires*, en ce sens que ces organes se meuvent à la seule perception de tel ou tel objet, lorsque l'intelligence et l'imagination représentent certaines choses qui provoquent les passions de l'âme d'où résulte le mouvement de ces organes. Toutefois, ils ne se meuvent pas au gré de la raison ou de l'intelligence, parce que le mouvement de ces organes requiert une certaine altération naturelle, de froid ou de chaud, qui n'est pas soumise au commandement de la raison », ainsi que nous l'avons dit à l'article précédent. « Et ceci arrive, d'une façon spéciale, dans ces deux organes, parce que l'un et l'autre constituent comme une sorte de vivant séparé, en tant qu'il est principe de la vie, et que le principe est virtuellement le tout. Le cœur , en effet, est le principe des sens », non pas que les sens

aient leur siège dans le cœur; ils sont plutôt subjectés dans la tête; mais la vertu des nerfs sensoriels a pour cause la nature du sang, dont l'élaboration se fait dans le cœur et se distribue du cœur dans toutes les parties de l'organisme; on peut dire aussi que le cœur est le siège des affections sensibles. « Quant au membre de la génération, c'est de lui que procède la vertu de la semence où est contenu virtuellement l'animal tout entier. — C'est pour cela que ces deux organes ont naturellement leurs mouvements qui leur sont propres », et qui, par conséquent, peuvent ne point dépendre du commandement de la raison; « tout ce qui a raison de principe devant être naturel, ainsi qu'il a été dit » (à l'*ad* 2um). — Nous voyons, par cette réponse de saint Thomas, qu'il y a, non seulement dans les mouvements d'altération et d'ordre purement qualitatif, mais aussi dans les mouvements qui se rattachent au mouvement local, lorsqu'il s'agit du cœur et des membres de la génération, quelque chose qui les distingue des autres membres du corps, dont le propre est de ne jamais se mouvoir d'un mouvement local, si ce n'est par l'entremise de la faculté locomotrice : ces deux organes ont en quelque sorte leurs mouvements indépendants; et cela, parce qu'ils ont, tous deux, à un titre spécial, la raison de principe, dans l'ordre de la vie sensible et animale. — Il ne faudra pas oublier cette doctrine, quand il s'agira d'apprécier le caractère de moralité ou de responsabilité personnelle qui pourra se trouver mêlé aux mouvements organiques et passionnels.

Nous connaissons désormais, dans les éléments qui le constituent, — d'une façon générale — et d'une façon spéciale : en tant qu'il émane de la volonté seule, soit par rapport à son premier objet qui est la fin, soit par rapport à son objet secondaire qui comprend tous les moyens aptes à réaliser cette fin; et en tant qu'il se trouve participé dans tout ce qui peut dépendre de la volonté, — l'acte humain ou volontaire. — Nous devons maintenant nous enquérir du caractère moral de cet acte. C'est ce que saint Thomas nous annonce, en disant qu' « il va falloir considérer la bonté et la malice des actes humains ». Et s'il

est vrai que tout est de souveraine importance dans les diverses parties qui constituent la science de l'acte humain, nous pouvons bien dire que la nouvelle partie dont il s'agit et que nous abordons, occupe, en fait d'importance, une place de choix. C'est la question même de la conscience morale. Elle comprendra deux parties : « d'abord, comment l'action humaine est bonne ou mauvaise (q. 18-20); puis, ce qui suit à la bonté ou à la malice des actes humains, comme le mérite ou le démérite, le péché ou la coulpe » (q. 21).

Dans le prologue de la question 6, où il nous annonçait la division de tout ce qui devait avoir trait à l'acte humain, unique objet de la science morale, saint Thomas nous disait qu'il traiterait, — en ce qui est de l'acte humain, considéré, — non pas selon qu'il se diversifie en une infinité d'actes, que distinguent, dans leur être spécifique, les objets sur lesquels ils portent (ce qui sera l'objet de la *Secunda-Secundæ*), — mais d'une façon générique, — en lui-même, et non pas encore dans les principes qui le produisent ou le facilitent (ce qui viendra à la question 49), — pour autant qu'il appartient en propre à l'homme et se distingue des actes communs à l'homme et à l'animal (c'est-à-dire les passions, dont il sera traité, à partir de la question 22) : — d'abord, de la constitution de cet acte; — puis, de sa distinction, selon qu'il se distingue en acte bon ou mauvais. C'est cette distinction de l'acte humain en acte bon et en acte mauvais, qu'il vient de nous annoncer ici, sous ce titre : de la bonté et de la malice des actes humains; et qu'il subdivise en deux : de la raison de bonté ou de malice dans l'acte humain; et de ce qui suit à cette raison-là.

Remarquons soigneusement la place que saint Thomas assigne à la nouvelle partie de notre étude que nous abordons. Il ne s'agit plus de *l'être* de l'acte humain; il s'agit de *sa distinction en acte bon ou en acte mauvais*. Les conditions de son être ont été marquées dans les questions précédentes. Les conditions de son être générique, ou en tant que volontaire, sont celles que nous avons déterminées depuis la question 6 jusqu'à la question 17. La condition spécifique avait été marquée à l'article 3 de la question 1, où saint Thomas nous a dit que l'acte

humain était spécifié (quant à son être physique, car il ne s'agissait pas encore de son être moral), par la fin ou par le bien (au sens physique du mot) qui le termine. Les conditions individuantes étaient signalées à la question 7, où nous traitions des propriétés accidentelles de l'acte humain, ou des circonstances qui le revêtent à l'état concret. — Maintenant, il s'agit de la distinction de l'acte humain, quel qu'il soit d'ailleurs, au point de vue générique, spécifique ou individuel, dans son être physique, — en acte bon ou en acte mauvais. Et le premier aspect de cette étude, son premier objet, consiste, nous dit saint Thomas, à déterminer le mode ou les conditions, qui, affectant un acte humain quelconque, le rendent un acte humain bon où un acte humain mauvais.

« A ce sujet », poursuit le saint Docteur, « nous étudierons trois choses : premièrement, de la bonté et de la malice des actes humains en général », ou des conditions qui font qu'un acte humain, *à le considérer sous la seule raison d'acte humain*, est *bon* ou *mauvais* (q. 18); « secondement, de la bonté et de la malice des actes *intérieurs* », ou de la raison de bonté et de malice, selon qu'elle se trouve spécialement dans les actes de *la volonté elle-même* (q. 19) : « troisièmement, de la bonté et de la malice des actes *extérieurs* », à entendre par ce mot tout autre acte que celui de la volonté elle-même (q. 20).

D'abord, de la bonté et de la malice de l'acte humain en général, abstraction faite de la raison spéciale d'acte intérieur ou d'acte extérieur. — C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XVIII.

DE LA BONTÉ ET DE LA MALICE DES ACTES HUMAINS EN GÉNÉRAL.

Cette question comprend onze articles :

1° Si toute action est bonne, ou s'il en est quelqu'une qui soit mauvaise?
2° Si l'action de l'homme a qu'elle soit bonne ou qu'elle soit mauvaise, de l'objet?
3° Si elle a cela des circonstances?
4° Si elle a cela de la fin?
5° Si quelque action de l'homme est bonne ou mauvaise dans son espèce?
6° Si l'acte tire son espèce, bonne ou mauvaise, de la fin?
7° Si l'espèce qui se tire de la fin est contenue sous l'espèce qui se tire de l'objet, comme sous son genre, ou inversement?
8° S'il est quelque acte qui soit indifférent selon son espèce?
9° S'il est quelque acte qui soit indifférent selon son être individuel?
10° Si quelque circonstance constitue l'acte moral dans l'espèce d'acte bon ou dans l'espèce d'acte mauvais?
11° Si toute circonstance qui augmente la bonté ou la malice, constitue l'acte moral dans l'espèce d'acte bon ou dans l'espèce d'acte mauvais?

Dans cette question, on le voit, il est un mot qui revient fréquemment. C'est le mot *espèce*. Il est bon de noter qu'il n'a pas chaque fois le même sens. Tantôt, il s'applique à l'acte humain *dans son être physique d'acte humain*, et selon qu'il est constitué *tel*, non pas au point de vue de l'*être bon* ou de *l'être mauvais*, mais au point de vue de *l'être* tout court. En ce sens, l'acte humain est constitué dans telle espèce, par l'objet sur lequel il porte ou qui le termine. L'objet, ici, est, en réalité, la même chose que la fin. C'est le bien, au sens physique du mot, que la volonté se propose. Il peut être *double*. Il peut y avoir la fin ou le bien *intrinsèque* à la chose elle-même que la volonté veut; et il peut y avoir une fin ou un bien que la volonté elle-même y *ajoute* en quelque sorte. L'acte de vouloir aller se promener est déterminé spécifiquement, dans son être

physique, par cette chose elle-même qu'est la promenade; il pourra être déterminé aussi, mais par mode de nouvelle espèce surajoutée qui n'est plus intrinsèque à cet acte lui-même, par le motif que se crée la volonté, en voulant faire cet acte; comme si, par exemple, je veux aller me promener pour être mieux à même de vaquer à l'étude et travailler plus excellemment à la gloire de Dieu. Ces motifs que se crée la volonté peuvent être multiples. Ils pourront ajouter, chacun, autant d'espèces nouvelles, *toujours dans l'ordre de l'être physique de l'acte humain*. Quand ensuite nous parlons d'*espèce d'acte bon*, ou d'*espèce d'acte mauvais*, au sujet de ces diverses espèces d'actes humains, il est manifeste que le mot espèce n'a plus le même sens. Il ne s'applique plus à l'acte considéré dans son être physique d'acte humain; il s'applique à cet acte considéré dans le genre d'acte moral, *au sens formel de ce mot*, selon qu'il a trait au bien ou au mal, et non pas selon qu'on appelle aussi moral ce qui est l'œuvre de la volonté; car, en ce dernier sens, moral et physique ne se distingueraient qu'à titre d'*intrinsèque à l'objet matériel* ou de *surajouté par la volonté*, ainsi qu'il a été dit.

Des onze articles de la question, les quatre premiers se demandent si on peut trouver, parmi les actes humains, en tant que tels, la différence de *bon* et de *mauvais* et qu'est-ce qui cause cette différence; les sept autres, quelle est la nature de cette différence et comment elle se constitue. Or, dans l'acte humain, il y a quatre choses, au point de vue de l'être physique : son caractère générique d'acte humain; l'*objet*, qui le spécifie; *les circonstances*, qui l'individuent; et *la fin*, qui le fait être. Saint Thomas se demande si ces quatre choses *concourent* à la distinction de l'acte humain en acte bon et en acte mauvais (art. 2-4). Il examinera, ensuite, *comment* elles y concourent (art. 5-11) : si la distinction qui résulte de ces diverses conditions peut être une distinction *spécifique* (art. 5); et d'où vient ce caractère spécifique de la distinction en acte humain bon et en acte humain mauvais (6-11) : vient-il de la fin que se propose la volonté (art. 6); dans quel rapport est le caractère spécifique qui vient de la fin avec celui qui vient de l'objet (art. 7); l'objet, qui, tou-

jours, spécifie l'acte, au point de vue de l'être physique, donne-t-il toujours, aussi, le caractère spécifique de *bon* ou de *mauvais* (art. 8); à supposer que non, se peut-il toutefois qu'un acte humain existe en fait, et qu'il ne soit ni bon ni mauvais (art. 9); que font les circonstances, au point de vue de la distinction *spécifique* de l'acte humain en acte bon et en acte mauvais : peuvent-elles causer cette distinction (art. 10); le font-elles toujours (art. 11).

Voyons, d'abord, si dans l'acte humain peut se trouver la distinction de bon et de mauvais, ou si tout acte humain est nécessairement bon. — C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si toute action humaine est bonne ou s'il en est quelqu'une qui soit mauvaise?

Cet article est comme la ligne de démarcation qui partage les études morales proprement dites. Il est évident, en effet, que si toute action humaine était nécessairement bonne, le rôle du moraliste serait bien différent de ce qu'il sera si l'on suppose la possibilité et l'existence du mal dans les actes humains. — Trois objections veulent prouver que « toute action humaine est bonne et qu'il n'en est aucune de mauvaise ». — La première est le mot de « saint Denys, au chap. IV des *Noms divins* » (de S. Th., leç. 16), qui « dit que le mal n'agit que par la vertu du bien. Or, par la vertu du bien le mal ne se fait pas. Donc il n'est aucune action qui soit mauvaise ». — La seconde objection observe que « rien n'agit sinon parce qu'il est en acte. Or, une chose n'est pas mauvaise selon qu'elle est en acte, mais selon que la puissance la prive de son acte: car si la puissance est perfectionnée par l'acte, on a le bien, ainsi qu'il est dit au neuvième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 10; Did., livre VIII, ch. IX, n. 1, 2, 5). Il s'ensuit que rien n'agit en tant qu'il est mal, mais seulement en tant qu'il est bien. Par conséquent, toute action est bonne: et il n'en est pas de mauvaise ». — La troisième objection dit que « le mal ne peut être cause que par oc-

casion, ainsi qu'on le voit par saint Denys, au ch. IV des *Noms divins* (de S. Th., leç. 16). Or, toute action a un effet qui est son effet direct. Il s'ensuit qu'aucune action n'est mauvaise, mais que toute action est bonne ». Ces objections se ramènent toutes au grand principe qu'un être n'agit qu'en tant qu'il est; et, en tant qu'il est, tout être est bon; donc toute action doit être nécessairement bonne; et par suite, il n'est pas d'action produite par l'homme qui soit mauvaise.

L'argument *sed contra* ne pouvait être mieux choisi, comme argument d'autorité. C'est la parole de « Notre-Seigneur », qui « dit, en saint Jean, ch. III (v. 20) : *Celui qui fait mal déteste la lumière.* Donc il est des actions de l'homme, qui sont mauvaises ». — Et cet argument nous prouve que la question actuelle est une question de foi. Elle l'est même au plus haut point, puisque toute notre foi chrétienne a pour objet la rémission de nos péchés, c'est-à-dire de nos mauvaises actions, par la mort du Christ.

Au corps de l'article, saint Thomas, prenant la question par son plus haut sommet, nous avertit que « nous devons parler du bien et du mal, dans les actions, comme nous parlons du bien et du mal, dans les choses; et cela, parce que chaque chose produit une action qui se mesure à son être » : tout être agit, en effet, selon qu'il est. L'action étant la très fidèle émanation de l'être d'une chose, la bonté ou la méchanceté d'une action se jugera comme se juge la bonté ou la méchanceté de la chose elle-même. « Or, dans les choses, tout être est bon, selon qu'il est; car l'être et le bien reviennent au même, ainsi qu'il a été dit dans la Première Partie » (q. 5, art. 1, 3). Et donc, s'il est un être qui soit pleinement et qui ne puisse rien perdre de son être, cet être sera nécessairement bon et ne pourra en rien être méchant ou mauvais. Ceci, parmi les êtres, est le propre exclusif de Dieu. « Seul, Dieu a la plénitude de son être en une réalité souverainement simple. Tout autre être, au contraire, a la plénitude de l'être qui lui convient, selon diverses réalités ». L'ange lui-même est au moins composé d'essence et d'existence, de substance et d'accidents. « Il s'ensuit que parmi les êtres qui sont, il pourra s'en trouver qui auront l'être sous un certain

rapport et à qui cependant il manquera quelque chose de la plénitude d'être qui leur convient. Si, par exemple, nous prenons l'être humain, la plénitude de cet être requiert un composé de corps et d'âme, ayant toutes les puissances et tous les organes nécessaires à la connaissance et au mouvement. Lors donc qu'il manquera à l'homme l'une quelconque de ces choses, il lui manquera quelque chose de la plénitude de son être : et pour autant qu'il aura de ce qui est requis à la plénitude de son être, il participera la raison de bonté; mais dans la mesure où il lui manquera quelque chose de cette plénitude de son être, dans cette mesure-là il lui manquera de la raison de bonté, et il sera dit mauvais; c'est ainsi que l'homme aveugle a ceci de bon, qu'il vit; mais il a de mauvais, qu'il manque de la vue. Que si l'homme n'avait rien de son être et de sa bonté, il ne pourrait être dit ni bon ni mauvais » : le mal ne se dit que du sujet à qui il manque quelque chose, mais qui, d'autre part, a aussi quelque chose de ce qu'il doit avoir pour être pleinement lui-même. « Toutefois, parce que la plénitude de l'être est de la raison même de bonté », car la raison de bien implique la raison de parfait ou d'achevé, « il s'ensuit que si quelque chose manque à un être de la plénitude de son être, on ne le dira pas bon purement et simplement, mais seulement à un certain titre ou dans un sens diminué, pour autant qu'il sera; on pourra, au contraire, le dire être purement et simplement, et non être ou ne pas être, sous un certain rapport ou dans un sens secondaire, ainsi qu'il a été expliqué dans la Première partie (q. 5, art. 1, *ad* 1um; cf. notre commentaire sur cet *ad* 1um si important).

Voilà donc comment se juge la raison de bonté ou de méchanceté parmi les êtres. C'est de la même manière que nous jugerons cete raison-là quand il s'agira des actions. Et « donc, il faudra dire que toute action, selon qu'elle a quelque chose de l'être » qu'elle doit avoir, dans cette mesure-là, elle sera bonne; mais pour autant qu'il manque quelque chose de la plénitude d'être qui est dû à l'action humaine, pour autant elle restera en deçà de la bonté et elle sera dite mauvaise, comme si par exemple il lui manque la proportion voulue marquée par la raison, ou

si elle ne se fait pas dans le lieu voulu, et ainsi du reste ». — L'action humaine, nous avons pu nous en convaincre par tout ce que nous avons vu jusqu'ici, est quelque chose de multiple et de complexe. Elle comprend une multitude d'éléments soit essentiels soit accidentels. Pour qu'elle soit pleinement elle-même, il faut qu'il ne lui manque rien, à l'un quelconque de ces points de vue, soit essentiels soit accidentels. Or, parce qu'il s'agit ici de l'action humaine, et que l'action humaine est telle, selon qu'elle est du domaine de la raison (par opposition à l'action purement sensible ou purement physique), il s'ensuit que la commune mesure de tous ces multiples éléments en ce qui est l'être qu'ils doivent avoir pour intégrer et parfaire l'action humaine, sera la raison. Lors donc que l'un quelconque de ces éléments ne sera pas ce qu'il doit être selon la raison, l'action humaine n'aura pas tout ce qu'elle doit avoir pour être pleinement elle-même (humaine et raisonnable ne faisant qu'un, ici); et, par suite, il lui manquera quelque chose de la bonté: elle sera mauvaise.

Nous venons de dire que la commune mesure de tout ce qui fait partie de l'action humaine, c'est la raison. Saint Thomas lui-même nous donnait cette mesure, d'un mot, en passant, à la fin du corps de l'article. Nous aurons à expliquer ce mot, sous toutes ses faces, dans la suite de notre étude. Toutefois, avant d'aller plus loin, et dès ce premier pas que nous faisons au début de nos considérations morales sur l'acte humain, il ne sera pas inutile de donner un aperçu rapide de ce qu'il faut entendre, dans la science morale, par ce mot *raison*. Tout se jugera, dans l'acte humain, par son rapport à la raison. Cet acte aura la plénitude de l'être qu'il doit avoir, il sera parfait, il sera achevé, il sera bon, au sens pur et simple de ce mot, quand tout en lui y sera selon la raison. Si, au contraire, quelque chose n'y est pas selon la raison, il pourra bien et il devra même avoir encore quelque raison de bonté — car, il n'aurait plus rien de l'acte humain, il ne serait plus qu'un acte de la nature ou un acte de la brute, en l'homme, s'il était totalement hors de la raison; — mais, pour autant que quelque chose en lui ne sera pas selon la raison, pour autant il ne sera plus simplement bon; il sera même

purement et simplement mauvais, et bon seulement en un certain sens.

Mais qu'est-ce donc que cette raison qui est ainsi la mesure de l'être et de la bonté de l'acte humain? C'est, sans doute, et premièrement par rapport à nous, la puissance ou la faculté appelée de ce nom et que nous appelons aussi l'intelligence, faculté, qui, nous le savons, est double dans l'homme : l'une, appelée du nom d'intellect agent, et qui est, en nous, la source de toute lumière intellectuelle; l'autre, appelée du nom d'intellect possible, qui fait fructifier, si l'on peut ainsi dire, la lumière initiale de l'intellect agent, et la transforme en notions perçues, en principes formulés, en conclusions exprimées, d'un mot, en science possédée par l'homme. Cette science, ainsi possédée par l'homme, cette lumière apte à devenir conscience, au sens moral du mot, constituera, en un sens, la raison, mesure de l'acte humain. Pourtant, la raison, vraie mesure de l'acte humain, n'est pas que cela. Elle n'est pas seulement la science possédée par le sujet qui agit. A côté de la science individuelle, il y a la science collective. L'union de toutes les raisons particulières, au sens que nous venons de définir, constitue une sorte de raison générale, qui mérite, plus encore que chacune des raisons particulières, le nom de raison. Sa lumière, qui est la réunion de toutes les lumières individuelles, l'emporte sur chacune d'elles comme le tout l'emporte sur ses parties. Lors donc que pour juger l'acte humain, nous en appellerons à la raison, et que nous le dirons avoir ou n'avoir pas ce qui est requis pour la plénitude de son être, c'est à la raison générale plus encore qu'à la raison particulière de chaque homme pris à part que nous le comparerons. Il ne s'agira pas seulement de la science de tel individu, devenant, pour lui, conscience; il s'agira aussi, et beaucoup plus, de la science de tel groupe ou de tel ensemble d'êtres humains, constituant, en quelque sorte, la conscience de ce groupe ou de cet ensemble. Plus encore, il s'agira de la science ou de la conscience du genre humain tout entier, comprenant l'ensemble de toutes les lumières qui se seront manifestées à l'un quelconque des moments de la durée.

Mais cela même serait encore trop peu et ne nous donnerait

pas, dans toute sa compréhension, le sens du mot raison, quand nous en faisons la mesure de l'acte humain. De même que la raison, au sens de science individuelle, est quelque chose de partiel et d'inférieur, par rapport à la raison prise comme synonyme de science collective; de même, et sans que nous puissions établir ici aucune proportion, la raison collective, formée de toutes les raisons particulières, est chose imparfaite et d'ordre inférieur, par rapport à ce que saint Thomas appellera, plus tard (q. 93, art. 1), « la raison souveraine existant en Dieu : *summa ratio in Deo existens* ». C'est donc en dépendance de cette raison souveraine existant en Dieu, que nous prendrons toujours le mot raison, quand nous en ferons la règle ou la mesure de l'acte humain. Il désignera toute lumière, d'ordre intellectuel, s'appliquant à cet acte et en traçant, si on peut ainsi dire, les limites.

Cette lumière sera manifestement d'ordre pratique. Mais elle supposera, essentiellement, l'ordre spéculatif. La lumière dont il s'agit, en effet, a pour objet de fixer les limites ou la mesure de l'action de l'homme. Elle dit ce que l'homme doit faire, comment il doit le faire, quand, où, par quels moyens, dans quel but, et le reste. Or, tout cela dépend de la nature de l'homme et des êtres au milieu desquels il vit. C'est une question de place à déterminer, d'ordre à délimiter et à fixer. On peut dire que tout se ramène, ici, à une question d'ordre. Les mots eux-mêmes en témoignent. Le commandement de la raison pratique s'appelle, dans notre langue, un ordre. Et cet ordre marque ce qu'il faut faire pour que soit conservé, parmi les divers êtres, l'ordre qui doit y régner et que nous disons, précisément, constituer leur bien. *Ordre* et *bien*, quand il s'agit des choses créées, sont adéquats et synonymes. Le bien consiste dans l'ordre; et le mal, dans le désordre. N'est-ce pas pour cela que saint Thomas assigne, comme objet propre de la raison; l'ordre : *rationis est ordinare* : le propre de la raison est d'ordonner, nous dit, sans cesse, le saint Docteur. L'ordre est le bien par excellence en deçà et au-dessous de Dieu. Il est le bien même de la créature. Il n'est pas de plus beau mot, à la seule exception du nom divin, que le mot ordre. L'ordre est l'objet formel de la raison, en

deçà de Dieu, ou dans la sphère de l'être créé; et encore est-ce par l'ordre de la créature au Créateur, que la raison arrive à Dieu, dans sa marche naturelle. L'ordre est la forme même du bien pour tout être créé et pour l'ensemble des êtres créés. Il n'y a de supérieur à l'ordre des choses, que le Bien même subsistant, cause et fin de cet ordre, c'est-à-dire Dieu; auquel sens, le poète théologien chantait si excellemment :

Le cose tutte quante
Hann' ordine tra loro; e qesto è forma
Che l'universo a Dio fa simigliante.

(*Par.* I, v. 112-114).

Nous pouvons donc, assignant la mesure propre et adéquate de l'acte humain, dire que c'est la raison, au sens qui vient d'être défini. La raison, prise au sens de lumière intellectuelle ou de science dérivant de la raison souveraine qui est en Dieu, dicte ce que l'homme doit faire; le droit ou le bien, n'est que l'ensemble de ses prescriptions ou de ses préceptes. D'autre part, ce que l'homme peut ou doit faire se règle sur ce que Dieu l'a fait ou sur ce que Dieu veut qu'Il soit. Et puisque c'est à la raison, prise au sens de puissance spéculative, qu'il appartient de connaître ce qu'est l'homme ou ce que Dieu veut faire de lui, en lui-même ou par rapport à l'ensemble des êtres, il s'ensuit que toute règle d'action ou toute obligation d'ordre moral a son fondement dernier et réel dans l'acte de la raison spéculative atteignant la vérité ou l'ordre des choses. L'ordre à connaître; l'ordre à établir et à faire régner; c'est là, sur cette terre, le tout de l'homme. Raison et ordre se correspondent. L'homme sera vraiment lui-même, vraiment homme, il sera ce qu'il doit être, sous sa forme spéciale et distinctive d'être raisonnable ou d'être humain, dans la mesure où il connaîtra l'ordre des divers êtres ou des diverses parties du même être, et où il règlera toujours son action sur cet ordre. La raison, au sens de faculté qui ordonne, selon que l'exige l'ordre des choses, voilà donc le principe d'après lequel nous devons juger tout bien et tout mal dans les actions humaines. L'action humaine sera bonne, elle

sera parfaite, quand tout y sera selon l'ordre de la raison, au sens que nous venons de préciser; elle sera mauvaise, dans la mesure même où quelque chose n'y sera pas conforme à cet ordre.

L'*ad primum* accorde que « le mal agit en vertu du bien », mais du bien qui est imparfait ou « qui est en défaut. Si, en effet », dans l'action mauvaise et dans le sujet d'où elle émane, « il n'y avait rien de bon, ce sujet serait en dehors de l'être et ne pourrait pas agir. Et, pareillement, s'il n'était pas en défaut, il n'y aurait pas de mal dans son action. Aussi bien, l'action elle-même qui émane de cet être, sera, elle aussi, un certain bien où il manque quelque chose; et nous la dirons bonne sous un certain rapport, mais mauvaise purement et simplement ».

L'*ad secundum* fait observer qu' « il n'y a pas d'inconvénient à ce qu'une chose soit en acte sous un certain rapport, d'où il suit qu'elle peut agir; et que sous un autre rapport, elle soit privée d'acte, ce qui expliquera le défaut de son action. C'est ainsi que l'homme qui est aveugle et dont les jambes sont en parfait état, peut marcher, sans doute; mais parce qu'il n'a pas la vue qui dirige la marche, sa marche sera défectueuse et il trébuchera ». L'exemple que vient de nous donner saint Thomas est à retenir; car il s'applique excellemment à l'action morale de l'homme où la raison et la volonté doivent être également parfaites, chacune dans son ordre, sous peine de causer un acte humain mauvais [cf. dans notre commentaire de la Première Partie, q. 49, art. 1, *ad* 3um].

L'*ad tertium* n'accorde pas que « l'action mauvaise » n'ait qu'un effet d'occasion; elle « peut avoir aussi un certain effet direct, selon qu'elle est elle-même, sous un certain rapport, chose bonne et chose réelle. L'adultère, par exemple, aura pour effet direct de causer la génération de l'homme, en tant qu'il implique l'union de l'homme et de la femme; mais il ne produira pas cet effet, en tant qu'il est un mal, c'est-à-dire en tant qu'il n'est pas conforme à l'ordre de la raison ». Même là, il y aura quelque chose qui sera conforme à l'ordre de la raison; et ce sera de vaquer à l'acte de la génération selon que les lois de la nature l'exigent : pour autant, l'acte d'adultère sera bon et obtiendra un

effet direct. Mais de vaquer à cet acte en violant la fidélité conjugale, sera chose mauvaise et ne sera pas ordonné de soi à un effet bon et directement poursuivi.

L'action humaine, produit complexe de multiples principes, où l'intelligence et la volonté ont une part essentielle, et qui se réalise selon des conditions extrêmement variées, n'est évidemment pas l'acte pur ou l'être même. Elle est un composé de raison d'être et d'être. Sa raison d'être, qui n'appartient pas à l'ordre des substances, mais à l'ordre des accidents, est elle-même, comme nous venons de le rappeler, faite d'éléments très divers. Il s'ensuit manifestement qu'il y aura possibilité de défaut en un tout si multiple. La perfection consistera, dans ce tout, en ce qu'aucun des éléments qui doivent s'y trouver n'y manque en effet. — Nous devons examiner maintenant, d'une façon plus spéciale, où peut se trouver le défaut, dans ce tout de l'action humaine, non pas tant du côté du principe intérieur ou du côté de la réalisation extérieure en tant que telle (ceci viendra aux deux questions suivantes); mais à prendre l'action humaine en elle-même, du côté de l'objet qui la spécifie ou du côté des circonstances qui l'individuent. — D'abord, du côté de l'objet qui la spécifie

Article II.

Si l'action de l'homme tire sa bonté ou sa malice de l'objet?

Trois objections veulent prouver que « l'action n'a ni bonté ni malice en raison de l'objet », ou que l'objet qui spécifie l'action ne concourt en rien à la bonté ou à la malice de cette action. — La première arguë de ce que « l'objet de l'action est une certaine chose. Or, *dans les choses il n'y a pas de mal; le mal se trouve seulement dans l'usage que font de ces choses ceux qui pèchent*, ainsi que s'exprime saint Augustin au troisième livre de *la Doctrine chrétienne* (ch. XII). Donc l'action humaine n'a point de bonté ou de malice en raison de l'objet ». — La seconde objection dit que « l'objet se compare à l'action à titre

de matière. Or, la bonté d'une chose ne dépend pas de la matière, mais plutôt de la forme qui est acte. Donc le bien et le mal, dans les actes, ne dépend pas de l'objet ». — La troisième objection fait observer que « l'objet de la puissance active se compare à l'action comme l'effet à sa cause. Or, la bonté de la cause ne dépend pas de l'effet, mais plutôt, au contraire », la bonté de l'effet dépend de la cause. « Donc l'action humaine n'a point sa bonté ou sa malice en raison de l'objet ».

L'argument *sed contra* est un texte très expressif emprunté à « Osée », ch. IX (v. 10), où il est « dit : *Ils sont devenus abominables, comme l'objet de leur amour.* Or, c'est par la malice de ses actes, que l'homme devient abominable aux yeux de Dieu. Donc la malice de l'opération est en raison de la malice des objets sur lesquels porte l'amour de l'homme. Et il en est de même pour la raison de bonté ».

Au corps de l'article, saint Thomas s'appuie sur la doctrine de l'article précédent. « Ainsi qu'il a été dit, le bien et le mal, dans l'action, comme en toutes les autres choses, se mesure à la plénitude de l'être et à son défaut. Or, la première chose qui paraît se rapporter à la plénitude de l'être, c'est ce qui donne à une chose son espèce. Et, précisément, de même que les choses naturelles tirent leur espèce de leur forme; de même l'action tire son espèce de l'objet, comme le mouvement de ce qui le termine [cf. q. I, art. 3]. Il s'ensuit que si la première raison de bonté dans les choses naturelles se prend du côté de la forme qui les spécifie; pareillement, la première raison de bonté dans l'acte moral se tirera de l'objet, selon qu'il est ce qu'il doit être. C'est même, pour cela, qu'on parle, dans ce cas, de bon dans son genre: comme, par exemple, d'user de ce qui est à soi. Et de même que, dans les choses naturelles, le premier mal est que la chose produite ne reçoive point la forme spécifique qu'elle devrait avoir, comme si ce n'est pas un homme qui est engendré, mais quelque autre chose à la place de l'homme; pareillement aussi, le premier mal dans les actions morales est celui qui provient de l'objet; par exemple, prendre ce qui appartient à autrui. Et on dira l'action, en raison de cela, *mauvaise dans son genre*, à prendre le mot genre comme synonyme d'espèce, selon

que nous appelons du nom de genre humain, l'espèce humaine dans son ensemble ». — L'acte humain tire son espèce de l'objet sur lequel il porte. Cet objet spécifie l'acte humain, en tant qu'acte; et, du même coup, il lui donne sa première raison de bonté ou de malice; car si l'objet de cet acte n'est pas selon la raison, tout ce qui viendra après ne saurait l'être. Mon acte est spécifié en tant qu'acte, du fait qu'il porte sur tel objet; c'est même cela qui lui donne son nom : je serai dit *chanter* ou *jouer*, selon la nature de la chose qui est l'objet de mon action. D'autre part, la première chose qui est requise, dans mon acte, pour qu'il soit bon ou non mauvais, c'est que la chose même qui le constitue ou lui donne son nom ne soit pas contraire à la raison. Aucune raison de bonté ne saurait lui convenir, s'il n'a d'abord celle-là. Or, il est des actes, qui, en raison de leur objet, sont mauvais; c'est-à-dire que l'objet sur lequel ils portent et qui leur donne leur nom est contraire à la raison. Ainsi, l'acte de prendre le bien d'autrui est un acte mauvais, de soi ou dans son genre, c'est-à-dire, comme nous l'a expliqué saint Thomas, dans son espèce. Cette espèce d'acte, qui consiste à prendre le bien d'autrui, est intrinsèquement et de soi mauvaise; parce que cette chose qui est *prendre le bien d'autrui* est contraire à la raison. La raison, mesure de tout ce qui se rencontre dans l'acte humain, condamne cette chose en soi. Et cela ne veut pas dire qu'il ne puisse y avoir une raison particulière de faire cela ou que quelqu'un ne puisse se donner à lui-même une raison de le faire; mais, nous l'avons noté, ce n'est pas n'importe quelle raison qui est la mesure de l'acte humain, en déterminant la bonté ou la malice; c'est la raison, au sens pur de ce mot, non pas la raison au sens diminué ou altéré et faussé. Il se pourra donc que dans son acte individuel, l'homme s'aveugle lui-même, d'une certaine manière, et que, pratiquement, il se donne une raison, d'ailleurs mauvaise au point de vue général, de faire tel acte qui est mauvais en soi. Il voudra cette chose, parce qu'il l'estimera un bien et elle sera, en effet, un certain bien : sous tel rapport particulier, elle pourra être présentée, par la raison de cet individu, comme un bien pour lui, *hic et nunc*. Mais elle ne sera jamais présentée légitimement par sa

raison comme un bien pur et simple. Elle sera même, ou devrait être, sous ce rapport, et du point de vue général, affirmée par la raison de cet homme, comme un mal; mais, au moment d'agir, cette raison générale n'aura plus d'action; elle sera ou voilée ou mise de côté; et seule agira la mauvaise raison particulière qui amènera l'acte. — Voilà donc en quel sens l'objet qui termine l'acte et le spécifie peut être de soi contraire à la raison et mauvais. Il ne l'est pas totalement, sans quoi il ne pourrait pas être voulu, ni par suite terminer un acte humain et le spécifier; mais il l'est du point de vue général, qui est le seul purement et simplement vrai, bien qu'à tel point de vue particulier, il puisse, en effet, être tenu pour un bien et présenté comme tel, par la raison, à la volonté du sujet qui agit.

L'*ad primum* répond dans le sens des explications que nous venons de donner. « Il est vrai que les choses extérieures sont bonnes en elles-mêmes »; et c'est même pour cela que la raison particulière peut toujours les présenter comme un certain bien à la volonté. « Mais elles n'ont pas toujours la proportion requise », marquée par la droite raison, c'est-à-dire par la raison au sens général et pur et complet, qui détermine le vrai rapport de chaque chose « à telle ou telle action ». La montre de mon voisin peut être chose bonne et même très bonne en soi; et, à ce titre, je puis estimer qu'il serait, pour moi, très bon de l'avoir; mais que je la fasse mienne, alors qu'elle est à mon voisin, voilà ce que la raison, en soi, indépendante de ma mauvaise cupidité, ne saurait approuver. « Et donc », bien que les choses extérieures demeurent bonnes en soi, « considérées comme objet de telles actions, elles n'auront plus la raison de bien » : elles seront purement et simplement mauvaises, du point de vue de la raison, ou dans l'ordre de l'acte moral et humain.

L'*ad secundum* fait observer que « l'objet n'a pas raison de matière, au sens de matière d'où l'on tire une chose », comme on tire d'un bloc de marbre l'image de César; « mais au sens de matière sur laquelle s'exerce un acte; et elle a, par rapport à cet acte, d'une certaine manière, la raison de forme, donnant à cet acte son espèce » [cf. q. 1, art. 3].

L'*ad tertium* précise de multiple façon un mot que citait l'objection et dont elle voulait abuser. « Il n'est pas vrai que l'objet de l'action humaine soit toujours l'objet d'une puissance active ». On appelle, en effet, puissance active, celle qui produit son objet; et c'est ainsi, par exemple, que les puissances végétatives sont des puissances actives; car leur objet, qui est le corps même du vivant, est en quelque sorte formé et façonné par elles. Or, il n'en est pas ainsi d'une façon absolue, dans l'ordre de l'action humaine. « La puissance appétitive, en effet, qui est le principe des actes humains, est elle-même, d'une certaine manière, une puisance passive; car elle est mue par son objet. — De plus, même pour les puissances actives, leur objet n'a pas toujours la raison d'effet, par rapport à elles; mais seulement quand il est transformé par l'action de la puissance : c'est ainsi que l'aliment n'est l'effet de la puissance nutritive qu'au terme de la nutrition et quand il est transformé au corps du vivant: jusque-là, il se compare plutôt à la puissance nutritive, comme matière sur laquelle porte l'acte de cette puissance. Or, de ce que l'objet est d'une certaine manière l'effet de la puissance active, il s'ensuit qu'il est le terme de son action; et, par conséquent, il lui donne sa forme et son espèce : le mouvement, en effet, se spécifie par son terme. — Et quoique, d'ailleurs, la bonté de l'action ne soit pas causée par la bonté de l'effet, cependant l'action est dite bonne en raison du bon effet qu'elle est apte à produire. En telle sorte que la proportion même de l'action à son effet est la raison de sa bonté ». — C'était donc bien à tort que l'objection voulait conclure à l'impossibilité, pour l'action humaine, d'être déterminée au bien ou au mal, en raison de son objet, parce que cet objet était l'effet de cette action. Outre qu'il n'est pas toujours l'effet de cette action, il y a encore que même s'il en est l'effet, sa bonté ou sa malice accuse et constitue même en un sens la bonté et la malice de sa cause; car la bonté et la malice de l'action se dit en raison de sa proportion à un bon ou à un mauvais effet.

La première raison de bonté ou de malice, dans l'action humaine, se tire de l'objet qui la spécifie. Avant toutes choses, il

faut, pour que l'action humaine soit bonne, que cet objet soit bon; c'est-à-dire que la chose sur laquelle tombe l'action humaine, ne soit pas, en tant que l'action humaine tombe sur elle, une chose contraire à la raison. Si, en effet, elle était contraire à la raison, si elle était mauvaise, rien de ce qui viendrait après ne pourrait avoir la raison de bonté dans l'action humaine. — Mais n'y a-t-il que l'objet de l'action humaine à influer sur la bonté ou sur la malice de cette action? A côté de l'objet qui spécifie l'acte, se trouvent, nous l'avons dit [cf. q. 7], les circonstances qui concrètent et individuent cet acte ? Que penser de ces circonstances, par rapport à la bonté ou à la malice de l'acte humain ? — C'est ce que nous devons maintenant considérer, et tel est l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si l'action de l'homme est bonne ou mauvaise en raison des circonstances?

Trois objections veulent prouver que « l'action n'est pas bonne ou mauvaise, en raison des circonstances ». — La première est que « les circonstances entourent l'acte, comme existant en dehors de lui, ainsi qu'il a été dit (q. 7, art. 1). Or, *le bien et le mal sont dans les choses elles-mêmes*, comme il est dit au sixième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 4; Did., liv. V, ch. IV, n. 1). Donc l'action n'a aucune bonté ni aucune malice en raison des circonstances ». — La seconde objection observe que « la bonté ou la malice de l'acte est ce que l'on considère le plus dans la doctrine des mœurs. Or, les circonstances, parce qu'elles ont raison d'accidents, par rapport à l'acte, semblent être en dehors de toute considération scientifique, attendu qu'*il n'est aucun art qui s'occupe de ce qui arrive accidentellement*, ainsi qu'il est dit au sixième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 2; Did., liv. V, ch. II, n. 1). Donc la bonté ou la malice de l'action ne se tire pas des circonstances ». — La troisième objection dit que « ce qui convient à une chose selon sa substance, ne lui est pas attribué en raison de quelque accident. Or, le bien et le mal convient à l'action selon sa substance; car l'action peut être bonne ou mauvaise, en elle-même,

selon son espèce ou son genre, ainsi qu'il a été dit (art. préc.). Donc il ne convient pas à l'action d'être bonne ou mauvaise en raison des circonstances ».

L'argument *sed contra* est le mot d' « Aristote », qui « dit, au livre de l'*Éthique* (liv. II, ch. III, n. 5; de S. Th., leç. 3), que l'homme vertueux agit *selon qu'il convient, quand il convient, et selon les autres circonstances.* Par conséquent, en sens inverse, l'homme vicieux, de quelque vice qu'il puisse être question, agit quand il ne faut pas, où il ne faut pas, et ainsi de suite pour les autres circonstances. Donc les actions humaines sont bonnes ou mauvaises en raison des circonstances ».

Au corps de l'article, saint Thomas reprend la comparaison instituée au début de cette question et qui en commande toute la doctrine. « Dans les choses naturelles, observe le saint Docteur, on n'a pas toute la plénitude de la perfection qui est due à une chose, par la seule forme substantielle qui donne l'espèce; un nombreux appoint se tire des accidents qui se surajoutent, comme, par exemple, dans l'homme, de la figure, de la couleur, et du reste; et si l'un quelconque de ces accidents n'est pas selon que l'harmonie du tout le requiert, il s'ensuit la raison de mal pour le sujet. Il en sera de même pour l'action. La plénitude de sa bonté ne consiste pas tout entière dans ce qui la spécifie; une partie vient de ce qui s'ajoute par mode d'accident; et telles sont les circonstances voulues. Il s'ensuit que si quelque chose manque des circonstances requises, l'action sera mauvaise ». — Il ne suffit pas de rendre à autrui ce qui lui est dû, pour avoir dans toute sa perfection l'acte de justice; il faut encore que cet acte soit fait par celui qui doit le faire, dans le temps, dans le lieu, selon le mode qui conviennent; et il en est de même pour tous les autres actes de vertu.

L'*ad primum* répond que « les circonstances sont en dehors de l'action, en ce sens qu'elles ne font point partie de son essence; mais elles sont dans l'action comme accidents de cette action. Et c'est ainsi, d'ailleurs, que même dans les choses naturelles, les accidents ne rentrent pas dans l'essence de ces choses » : ils n'en sont pas moins dans ces choses comme dans leur sujet.

L'*ad secundum* formule à nouveau une distinction qui avait été donnée, lorsque nous traitions des circonstances, q. 7, art. 2, *ad* 2um. « Il n'est pas vrai que tous les accidents soient quelque chose d'occasionnel par rapport à leur sujet; il en est qui appartiennent de soi à ce sujet; et ces accidents sont toujours étudiés dans chaque science. C'est de cette manière que les circonstances des actes sont étudiées dans la science morale ».

L'*ad tertium* fait observer que « le bien étant une même chose avec l'être, de même que l'être se dit en raison de la substance et en raison des accidents, pareillement la raison de bien sera attribuée à un sujet selon son être essentiel et selon son être accidentel, soit dans les choses naturelles, soit dans les actions morales ».

La bonté ou la malice de l'action humaine ne dépend pas seulement de l'objet qui la spécifie; elle dépend encore des circonstances qui l'entourent dans sa réalisation concrète. — Parmi ces circonstances, il en est une qui mérite une attention spéciale; c'est la fin. La fin prend ici un autre sens que celui où nous parlions de fin dans la question première. Dans cette question première, la fin s'identifiait à la raison de bien, qui, elle-même, s'identifiait à la raison d'objet. La fin était ce que la volonté voulait. Ici, nous prenons la fin en tant qu'elle commande la volition de l'objet, ou, plutôt, d'une façon encore plus générale, la position de l'acte. L'acte dont il s'agit est l'acte humain, c'est-à-dire un acte émanant de la raison et de la volonté, portant sur un objet déterminé, dans telles et telles circonstances, en vue de telle fin que l'on poursuit. La raison de bien qu'est ici la fin et que la volonté se propose n'est pas la raison de bien qui peut se trouver dans l'objet et qui termine une première fois l'acte de la volonté. C'est une nouvelle raison de bien, qui se distingue de la première et s'y surajoute. Elle ne fait plus partie de la substance de l'acte; elle a raison d'accident ou de circonstance par rapport à cet acte. Mais parce que c'est une circonstance d'ordre spécial, qui est, en quelque sorte, plus extrinsèque à l'acte, que ne le sont les autres circonstances [cf. q. 7, art. 4, *ad* 2um], — à cause de cela, bien que nous ayons déjà déterminé,

au sujet des circonstances en général, qu'elles concourent à la bonté ou à la malice de l'acte, il nous reste à examiner, au sujet plus spécial de la fin, si elle-même est pour quelque chose dans cette bonté ou cette malice.

Nous allons étudier ce nouveau point de doctrine à l'article qui suit.

Article IV.

Si l'action humaine est bonne ou mauvaise en raison de la fin?

Trois objections veulent prouver que « le bien et le mal, dans les actes humains, ne se tirent pas de la fin ». — La première est un mot de « saint Denys », qui « dit, au chapitre IV des *Noms divins* (de S. Th., leç. 14, 22), qu'*il n'est rien qui tende au mal dans son action*. Si donc la fin était pour quelque chose dans la bonté ou la malice de l'opération, il n'y aurait aucune action qui fût mauvaise; ce qui est manifestement faux ». — La seconde objection dit que « la bonté de l'acte est quelque chose qui existe en lui. Or, la fin est une cause extrinsèque. Donc ce n'est pas en raison de la fin qu'une action est dite bonne ou mauvaise ». — La troisième objection en appelle à ce qu' « il arrive que de bonnes actions sont ordonnées à des fins mauvaises, comme si quelqu'un fait l'aumône dans un but de vaine gloire; et, inversement, certaines opérations mauvaises sont ordonnées à une bonne fin, comme le fait de voler pour donner à un pauvre. Ce n'est donc point par la fin que l'action est bonne ou mauvaise ».

L'argument *sed contra* cite l'autorité de « Boèce », qui « dit, dans les *Topiques* (liv. II), que *celui dont la fin est bonne, est lui-même bon; et celui dont la fin est mauvaise, est lui-même mauvais* ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par rappeler qu' « il en est de la disposition des choses dans la bonté comme dans l'être. Or, il est des choses dont l'être ne dépend pas d'un autre. Au sujet de ces choses, il suffit de considérer leur être, d'une façon absolue »; telle par exemple, la maison construite par l'architecte : elle a bien dépendu de l'architecte dans son devenir; mais elle n'en dépend pas dans son être; et voilà

pourquoi, il peut suffire de l'étudier en elle-même, dans sa forme, sans se préoccuper de la cause qui l'a produite [cf. I p., q. 104, art. 1]. « Il est d'autres choses, au contraire, dont l'être dépend d'un autre » : telle, par exemple, la lumière dans l'atmosphère; elle dépend, essentiellement, du foyer lumineux qui l'influe sans cesse. « Pour ces sortes d'êtres, il faut toujours considérer la cause d'où ils dépendent ». Il y a donc deux causes d'où peut dépendre l'être d'une chose : ou la forme seulement; ou aussi l'agent qui la produit. Quand l'être ne dépend que de la forme, il suffira de considérer cette forme en elle-même. Il faudra, au contraire, considérer aussi le principe extrinsèque, quand l'être de la chose dépendra de ce principe. — D'autre part, nous avons dit qu'il en est de la bonté d'une chose, comme de son être. Si donc il est des choses dont la bonté dépende d'un autre, il faudra considérer cet autre d'où leur bonté dépend. Or, « cet autre d'où la bonté d'une chose peut dépendre, c'est la fin, comme c'est de l'agent que peut dépendre l'être, qui dépend aussi de la forme. De là vient que dans les Personnes divines, où la bonté ne dépend pas d'un autre, il n'y a pas à considérer quelque raison de bonté du côté de la fin. Les actions humaines, au contraire, et les autres choses dont la bonté dépend d'un autre, tirent une raison de bonté de la fin dont elles dépendent, outre la bonté absolue qui existe en elles », en raison de leur forme. La bonté de l'action humaine n'est pas chose indépendante, qui s'explique par la nature seule de cette action. L'action humaine n'est pas sa fin à elle-même; elle est nécessairement ordonnée à une fin : elle a une fin, en dehors d'elle. Cette fin ne pourra pas plus être négligée, si l'on veut avoir la raison complète de bonté pour la chose dont la bonté en dépend, que ne peut être négligé l'agent d'où dépend l'être d'une chose, quand on veut avoir la vraie raison d'être de cette chose.

« Ainsi donc », conclut saint Thomas, reprenant toutes les conclusions des quatre premiers articles de la question présente, « dans l'action humaine il y a une quadruple bonté que l'on peut considérer. D'abord, une bonté générique, en tant qu'elle est action; car, pour autant qu'elle a de l'être de l'action,

pour autant elle est bonne, ainsi qu'il a été dit (art. 1). Une autre bonté est celle qu'elle a en raison de son être spécifique : cette bonté se tire de l'objet selon que cet objet est ce qu'il doit être. La troisième bonté est celle des circonstances, qui sont comme des sortes d'accidents » pour l'action humaine .« Enfin, la quatrième bonté est celle de la fin, comme constituée par le rapport à la cause de la bonté ».

L'action humaine, telle que nous la considérons dans la question présente, se prend d'une façon globale avec tout ce qui peut se rencontrer en elle : principes d'action en fonction d'agir, depuis la raison et la volonté jusqu'aux membres ou organes extérieurs; objet sur lequel porte cette action; circonstances qui l'entourent; fin ou but qui la commande. L'être, et, par suite, la bonté de l'action humaine, en tant qu'action humaine, dépend de toutes ces choses. — Son être générique en tant qu'*action humaine*, ou, si l'on peut s'exprimer ainsi, en tant que fonctionnement des principes d'agir qui interviennent en elle, dépendra de la qualité et de la mise en œuvre de ces principes d'agir : de la netteté et de la justesse de l'intelligence; de l'énergie et de la puissance ou de la fermeté de la volonté; de la souplesse ou de la docilité des membres ou des organes dans l'exécution. — Son être spécifique, en tant que *telle action humaine*, dépendra, non pas seulement au point de vue de sa réalité physique, mais au point de vue de son être moral, de l'objet ou de la chose en soi qui la termine, selon que cet objet qui la termine, s'harmonise, en tant que tel, avec la raison, ou lui est contraire. — Son être individuel et concret dépendra de toutes les circonstances de temps, de lieu, de personne, de mode, et le reste, qui peuvent se rencontrer en elle. — Et son être tout court, ou sa réalisation, pour autant qu'elle existe et qu'elle dure, dépend, essentiellement, de la fin, ou du but, qui meut, initialement et tout le temps de l'action, les principes d'agir qui la produisent. — Ces diverses raisons de bonté se rangent en deux groupes : les unes sont intrinsèques à l'action : ce sont les trois premières; l'autre, celle qui se tire de la fin, est extrinsèque. Les trois premières se superposent d'une façon graduée, de telle sorte qu'on ne peut pas avoir celles qui vien-

nent après, si l'on n'a d'abord celles qui précèdent. La bonté des circonstances ne peut pas suppléer la bonté de l'objet; et la bonté de l'objet ne peut pas suppléer la bonté de l'action ou des principes d'agir. Quant à la bonté de la fin, elle précède et suit tout ensemble les autres raisons de bonté, étant pour ainsi dire et au commencement et au terme de tout ce qui est dans l'action. Aussi bien dirons-nous qu'elle informe en quelque sorte toutes les autres raisons de bonté; un peu comme l'être informe tous les principes qu'il actue. C'est une raison de bonté d'un autre ordre, parallèle en quelque sorte et surajoutée aux trois premières raisons de bonté, qui constituent l'être générique, spécifique et individuel de l'action humaine, et qui dépendent d'elle comme de la cause de leur être ou de leur réalisation effective. Chacune d'elles n'existant effectivement qu'en raison ou à cause de la fin, il s'ensuit que leur bonté respective demeure subordonnée à la bonté de la fin, en telle sorte que si la fin qui les fait être n'est pas bonne, elles-mêmes demeureront nécessairement incomplètement bonnes, et, par suite, mauvaises.

L'*ad primum* répond que « le bien auquel tend l'être qui agit n'est pas toujours un vrai bien : parfois c'est un vrai bien; mais parfois aussi ce n'est qu'un bien apparent. Et pour autant que ce n'est pas un vrai bien, l'action qui lui est ordonnée devient une action mauvaise ».

L'*ad secundum* fait observer que « si la fin est une cause extrinsèque, la proportion voulue à cette fin et le rapport qui l'y ordonne demeurent chose inhérente à l'action elle-même ».

L'*ad tertium* dit qu' « il n'y a point d'empêchement à ce qu'une action où se trouvent telle ou telle des bontés dont nous avons parlé, manque cependant de telle ou telle d'entre elles. Et de là vient qu'une action, bonne selon son espèce ou selon les circonstances, peut se trouver ordonnée à une fin mauvaise, ou inversement. Toutefois, l'action ne sera bonne purement et simplement, que si toutes ces bontés concourent; car *n'importe quel défaut cause le mal, le bien demandant l'intégrité de sa cause*, comme s'exprime saint Denys, au ch. IV, des *Noms divins* » (de S. Th., leç. 22).

Quatre conditions peuvent concourir à la bonté ou à la malice de l'action humaine : tout ce qui la constitue dans son genre d'action humaine; l'objet qui la spécifie et en fait telle action humaine; les circonstances qui l'individuent dans sa réalité concrète; la fin, sans laquelle elle ne serait pas et à laquelle elle se trouve ordonnée selon tout ce qui est en elle. L'action humaine ne sera bonne, purement et simplement, que si toutes ces conditions se trouvent être ce qu'il faut qu'elles soient : le moindre défaut, en l'une quelconque d'entre elles, gâte ou vicie, dans sa perfection, la raison de bonté pouvant appartenir à l'action humaine. — Nous devons maintenant examiner quel est le caractère de cette raison de bonté qui peut ainsi convenir à l'action humaine, du chef des quatre conditions que nous venons de marquer. La différence ou la distinction en bien ou en mal qui peut résulter de ces diverses conditions, est-elle, pour l'action humaine, une différence ou une distinction spécifique, ou bien n'est-ce qu'une distinction et différence accidentelle? Qu'elle soit bonne, qu'elle soit mauvaise, cela est-il secondaire, accessoire, de surérogation, en quelque sorte, pour l'action humaine; ou bien est-ce, pour elle, quelque chose d'essentiel, qui la qualifie spécifiquement sous sa raison propre d'action humaine?

C'est ce que nous allons considérer à l'article qui suit.

Article V.

S'il est quelque action humaine qui soit bonne ou mauvaise dans son espèce?

On pourrait croire, au premier abord, et d'après la teneur du titre que nous venons de transcrire, qu'il s'agit de déterminer si l'objet, qui spécifie l'action humaine, peut lui donner d'être bonne ou mauvaise. Mais tel n'est pas le sens de l'article; car ceci a été déterminé à l'article 2 de la question présente. Il s'agit ici de l'action humaine recevant son espèce du fait qu'elle est bonne ou qu'elle est mauvaise. Saint Thomas s'en explique lui-même clairement, dans la manière dont il introduit les objections voulant prouver que « les actes moraux ne diffè-

rent pas spécifiquement en raison du bien et en raison du mal ». — La première observe que « le bien et le mal se trouvent dans les actes conformément à la manière dont ils se trouvent dans les choses », en raison de la plénitude de l'être qui leur est dû ou du manque de cette plénitude, « ainsi qu'il a été dit (art. premier). Or, dans les choses, le bien et le mal ne constituent pas des différences spécifiques; car l'homme est spécifiquement le même, qu'il soit bon », c'est-à-dire qu'il ait en parfaite intégrité tout ce que requiert sa nature, « ou qu'il soit mauvais », c'est-à-dire qu'il lui manque l'une quelconque des perfections accidentelles qui lui sont dues. « Donc, pareillement, le bien et le mal ne sauraient constituer des différences spécifiques dans les actes de l'homme. — La seconde objection remarque que « le mal, étant une privation, est un certain non-être. Or le non-être ne peut pas constituer une différence, d'après Aristote, au troisième livre des *Métaphysiques* » (de S. Th., leç. 8; Did., liv. II, ch. III, n. 8); toute différence, en effet, est constituée par quelque chose de positif et de réel. « Puis donc que la différence constitue l'espèce, il semble qu'un acte n'est pas constitué dans une espèce, du fait qu'il est mauvais. Et, par suite, le bien et le mal ne diversifient pas l'espèce des actes humains ». — La troisième objection dit que « des actes spécifiquement divers ont des effets divers. Or, le même effet spécifiquement peut provenir d'un acte bon et d'un acte mauvais; c'est ainsi que l'homme est engendré non moins d'un commerce adultère que d'une union légitime. Donc l'acte bon et l'acte mauvais ne constituent pas des espèces distinctes ». — Une quatrième objection arguë de ce que « le bien et le mal se disent, dans les actes, quelquefois, en raison des circonstances, ainsi qu'il a été dit (art. 3). Or, les circonstances, étant des accidents, ne donnent pas à l'acte son espèce. Donc les actes humains ne diffèrent pas spécifiquement en raison de leur bonté ou de leur malice ».

L'argument *sed contra* en appelle « au témoignage d'Aristote, dans le second livre de l'*Éthique* » (ch. I, n. 7; de S. Th., leç. 1), où il est dit que « *les habitus semblables rendent les actes semblables*. Or, les habitus bons et mauvais diffèrent spécifiquement, comme la libéralité et la prodigalité », constituant, l'une

une vertu, et l'autre un vice. « Donc, pareillement, les actes bons et mauvais diffèrent entre eux d'une différence spécifique ».

Au corps de l'article, saint Thomas part de ce principe, que « tout acte tire son espèce de son objet, ainsi qu'il a été dit plus haut » (art. 2) : l'objet, en effet, étant le principe de l'action, qui actue la puissance d'agir, quand cette puissance est passive, ou le terme de l'action s'il s'agit d'une puissance active, est toujours le principe qui spécifie cette action; car, s'il en est le terme, il la spécifie, à titre de terme du mouvement; et s'il en est le principe, il la spécifie en tant qu'il est comme la forme de la puissance qui agit [cf. q. 1, art. 3]. « Il s'ensuit qu'une différence dans l'objet amènera une différence spécifique dans les actes. Toutefois, il importe de considérer qu'une différence dans l'objet amène une différence spécifique dans les actes, selon qu'ils se réfèrent à tel principe actif, qui n'amènera pas de différence dans les actes selon qu'ils se réfèrent à un autre principe actif. C'est qu'en effet, rien de ce qui est accidentel, ne constitue l'espèce, mais seulement ce qui est essentiel, appartenant à la chose en soi. Or, il se peut qu'une différence dans l'objet soit une différence essentielle de l'objet selon qu'il se réfère à un principe actif, et seulement une différence accidentelle selon qu'il se réfère à un autre principe actif. Par exemple, connaître la couleur ou le son, constituent des différences essentielles par rapport à la puissance de sentir [cf. 1 p., q. 78, art. 3], mais non par rapport à l'intelligence » : il n'est aucun sens particulier, qui ait pour objet propre quelque chose qui dominerait la couleur et le son, et dont la couleur et le son ne seraient que des différences accidentelles; l'intelligence, au contraire, a, pour objet propre, l'être, qui comprend sous lui et le son et la couleur. — Ainsi donc, s'il est vrai que l'objet spécifiant l'acte, toute différence dans l'objet doit amener une différence spécifique dans les actes, cela n'est vrai que de l'objet propre et d'une différence dans cet objet en tant que tel.

« Or, dans les actes humains, le bien et le mal se disent par comparaison à la raison ». Le principe actif dont il s'agit ici est la raison, à prendre la raison, comme un agrégat de volonté et d'intelligence. Il y a aussi, ou il peut y avoir, dans l'acte humain,

d'autres principes actifs, depuis les autres puissances intérieures qui sont dans l'homme, jusqu'aux membres extérieurs; mais ces principes actifs ne sont principes de l'acte humain que dans la mesure où ils participent la raison et sont mus par elle. Le vrai principe actif de l'acte humain, au sens premier et formel, c'est la raison. Il s'ensuit que ce qui constituera une différence dans l'objet de l'acte humain selon qu'il se réfère à la raison, amènera une différence spécifique dans cet acte-là. Et précisément, le bien et le mal, ou la raison de bon et la raison de mauvais, dans l'acte humain, sont des différences qui affectent l'objet de l'acte humain selon qu'il se réfère à la raison. On dit *bon*, en effet, l'objet de l'acte humain (à prendre cet objet, non pas seulement au sens strict et selon que l'objet de cet acte se distingue des circonstances qui l'entourent, mais d'une façon globale et tel qu'il est en lui-même quand cet acte est), — selon que l'objet de cet acte est conforme à la raison (au sens où nous avons parlé de raison dans l'article premier); et *mauvais*, selon qu'il est contraire à la raison; « car, ainsi que le dit saint Denys, au ch. IV des *Noms divins* (de S. Th., leç. 22), le bien de l'homme est *d'être selon la raison;* son mal, *d'être en dehors de la raison;* et cela, parce que le bien, pour tout être, consiste dans ce qui lui convient selon sa forme; et le mal, dans ce qui n'est pas selon l'ordre que requiert sa forme » : or, la forme propre de l'homme, le caractère distinctif de sa nature est d'être *raisonnable*, c'est-à-dire un principe d'action qui agit, non par instinct naturel, ou par impulsion sensible, mais par raison. Agir donc par raison ou non par raison, sera, pour l'homme, quand il agit, être bon ou être mauvais. « Par où l'on voit que la différence de bon et de mauvais portant sur l'objet », quand il s'agit de l'acte humain, « se réfère de soi et essentiellement au principe de cet acte, qui est la raison : en tant que cet objet s'accorde avec ce principe ou lui est contraire. D'autre part », et nous venons de le rappeler, « les actes sont dits humains ou moraux, en tant qu'ils procèdent de la raison », c'est-à-dire de la volonté et de l'intelligence. « Donc il est manifeste que le bien et le mal diversifient l'espèce dans les actes moraux; car les différences essentielles diversifient l'espèce. »

L'acte humain est celui qui procède de la raison. Il est humain, dans la mesure où il est enveloppé de raison. Or, pour l'acte qui procède de la raison, et qui est acte de raison selon tout ce qu'il est, il n'est pas indifférent ou accidentel, il est, au contraire, essentiel au premier chef, qu'il soit tel ou tel, à ce point de vue de la raison. C'est là ce qui le qualifie spécifiquement. Génériquement, il est acte de raison. Spécifiquement, il est tel ou tel, c'est-à-dire de raison droite et saine, ou de raison fausse et mauvaise. La qualité même de la raison qui le revêt selon tout lui-même, c'est cela qui le rend bon ou qui le rend mauvais. Rien évidemment n'est plus spécifique qu'une telle distinction. C'est en tant qu'acte de raison que l'acte humain est spécifié par la raison de bien et la raison de mal, cette raison de bien et cette raison de mal se tirant de ce que la raison qui le fait ce qu'il est, est elle-même ce qu'elle doit être ou ne l'est pas. La *raison*, voilà ce qui fait qu'un acte est un acte humain; *la raison qui fait tout ce qu'est cet acte, étant ce qu'elle doit être*, voilà ce qui le fait acte bon; *cette raison n'étant pas ce qu'elle doit être*, voilà ce qui le fait acte mauvais. D'où il ressort manifestement que la raison d'acte bon et la raison d'acte mauvais divisent spécifiquement la raison générique d'acte humain.

On aura remarqué, dans les précisions de doctrine que nous venons de donner, les multiples acceptions du mot raison, qui joue un si grand rôle dans tout ce qui touche à l'acte humain. La raison, principe actif de l'acte humain, c'est l'intelligence et la volonté; la raison, forme générique de l'acte humain, c'est le bien perçu par l'intelligence, voulu par la volonté, cherché par tous les principes d'agir qui sont dans l'homme; la raison, différence spécifique, c'est ce même bien, comparé, non plus seulement à l'intelligence de l'homme qui agit et qui le propose comme un bien à toutes les puissances d'agir qui sont dans l'homme, mais à la raison en soi, ou aux lumières graduées et superposées dont nous avons parlé à l'article premier. — Il importe d'avoir continuellement présentes à l'esprit ces multiples acceptions du mot raison, si l'on ne veut pas s'exposer à d'inextricables confusions dans toute cette doctrine, si délicate, de la moralité de l'acte humain.

L'*ad primum* répond que « même dans les choses de la nature, le bien et le mal, qui consistent à être ou à n'être pas selon la nature, diversifient l'espèce des êtres naturels; c'est ainsi que le corps mort et le corps vivant ne sont pas de même espèce. De même, le bien » d'ordre moral, « qui consiste à être selon la raison, et le mal qui consiste à n'être pas selon la raison, diversifient l'espèce au point de vue moral ». — Retenons avec le plus grand soin la comparaison que vient de faire saint Thomas entre le bien et le mal d'ordre naturel et le bien et le mal d'ordre moral. Le bien et le mal d'ordre naturel consistent en ce qu'un être ou aussi une action a tout ce que sa nature requiert, du seul point de vue nature, à prendre la nature en tant qu'elle se distingue de la raison (et, en ce sens, elle désigne tout ce qui, dans son être, est ou agit indépendamment de la raison, sans que la raison y intervienne en quoi que ce soit). A ce titre, même dans l'acte humain, nous pourrons trouver, distinctement du bien et du mal d'ordre moral, un bien et un mal d'ordre naturel : l'acte humain sera bon, du point de vue nature, quand il procèdera de puissances d'agir fortes et saines (autres que la raison) et qu'il aboutira à un effet adéquat tel que la nature l'exige; ainsi, par exemple, de l'homme qui vaque excellemment, du point de vue nature, à l'acte de la génération. Le bien et le mal d'ordre moral consistent en ce que l'être doué de raison, et qui agit en tant que tel, agit conformément à la raison ou contrairement à elle. Nous sommes ici dans un ordre tout à fait spécial. C'est un domaine réservé : le domaine de la raison. Il présuppose le domaine de la nature; mais il s'en distingue et s'y superpose. La nature aussi agit avec raison; mais la raison selon laquelle elle agit n'est pas en elle : elle est dans son Auteur; dans la nature, se trouve seulement un principe d'action qui la fait agir raisonnablement, mais sans qu'elle s'en doute. L'être moral, au contraire, est constitué par le fait qu'il agit consciemment : la raison, selon laquelle il agit, est en lui. Il est moral, dans la mesure où il agit, non par un principe d'action qu'une raison étrangère aurait mis en lui, mais par un principe d'action que sa raison se donne. C'est donc le caractère du principe d'action dans l'être qui agit, qui distingue les deux ordres, naturel

et moral. Si le principe d'action ne vient pas de la raison du sujet qui agit, l'action est d'ordre naturel; elle est d'ordre moral, pour autant que son principe a comme cause la raison propre du sujet qui agit. Mais, dans les deux ordres, nous aurons égale distinction spécifique, selon la *qualité* du principe qui agit. Dans l'ordre naturel, l'être et son action seront spécifiquement distincts, suivant que le principe sera conforme à ce que la nature des divers êtres requiert, ou qu'il ne le sera pas. Et de même, dans l'ordre moral, l'être et son action seront spécifiquement distincts, selon que le principe d'ordre rationnel et moral qui les constitue, est lui-même conforme à la raison dictant ce qu'il doit être, ou ne l'est pas.

L'*ad secundum* fait observer que « le mal implique une privation, non pas absolue, mais qui suit telle puissance » : le mal est une absence de bien dans un sujet qui pourrait et devrait avoir ce bien-là. Et, par exemple, dans l'ordre moral, « l'acte est dit mauvais selon son espèce, non pas qu'il n'ait aucun objet », ou qu'il ne porte sur aucun bien, même perçu par la raison et présenté comme tel à la volonté, « mais parce qu'il a un objet » et qu'il porte sur un bien « qui ne convient pas à la raison », mesure de l'acte humain; « ainsi l'acte de prendre le bien d'autrui » : cet acte est mauvais, parce qu'il a un objet qui répugne à la droite raison universelle; mais la raison particulière du sujet qui agit, gâtée par la passion, le présente à la volonté, pour qu'elle le veuille, non pas sous le jour où il répugne à la raison universelle, mais sous le jour où, étant une certaine réalité, il peut être tenu, sous un rapport particulier, comme un certain bien. « Et c'est pour autant que l'objet » de l'acte « est quelque chose de positif, qu'il peut constituer l'espèce de l'acte mauvais ». — Dans la *Somme contre les gentils*, liv. III, ch. IX, saint Thomas dit, plus expressément encore, si possible : « Ainsi donc, le mal moral a raison de genre et de différence, non selon qu'il est la privation du bien de la raison, ce qui le fait dire un mal; mais en raison de la nature de l'action ou de l'habitus ordonnés à une certaine fin qui répugne à la fin voulue par la raison. » N'oublions pas cette doctrine, que nous avions déjà trouvée dans la Première Partie, q. 48, art. 1, *ad* 2um. Elle sera,

plus tard, indispensable pour bien entendre la grande question 72, relative à la spécification du péché.

L'*ad tertium* distingue entre l'être moral et l'être naturel des actes dont parlait l'objection. « L'acte d'union conjugale et l'adultère », considérés dans l'ordre moral, ou « selon qu'ils se réfèrent à la raison, diffèrent d'espèce et ont des effets spécifiquement différents : l'un d'eux, en effet, mérite la louange et la récompense, tandis que l'autre mérite le blâme et le châtiment. Mais », pris dans l'ordre naturel, ou « selon qu'ils se réfèrent à la puissance » d'agir naturelle qui est dans l'homme et qui est la puissance « générative, ils ne diffèrent pas d'espèce. Or, c'est dans ce sens qu'ils ont un même effet spécifique ».

L'*ad quartum* note que « parfois, les circonstances sont prises comme différences essentielles de l'objet selon qu'il se réfère à la raison » ou dans l'ordre moral; « et, dans ce cas, elles peuvent constituer l'espèce de l'acte moral. Il faut même », ajoute saint Thomas, « qu'il en soit ainsi, toutes les fois que la circonstance fait passer l'acte de l'être bon à l'être mauvais : la circonstance, en effet, ne ferait pas que l'acte soit mauvais », quand, par ailleurs, il serait bon, « si ce n'est parce qu'elle répugne à la raison »; et, pour autant, elle-même a raison d'objet, dans l'ordre moral, c'est-à-dire par rapport à la raison. Elle pourra n'avoir que raison de circonstance, dans cet ordre, quand elle ne fera que se surajouter *à ce qui est déjà*, apportant une intensité nouvelle soit en bien soit en mal, à ce qui déjà était bon ou mauvais; mais, si elle change en mal ce qui était bien, c'est manifestement qu'elle-même dira, par elle-même, un certain rapport de disconvenance à la raison; et, du même coup, elle aura raison d'objet dans l'ordre moral.

Nous voyons, par cette dernière réponse, que l'objet, dans l'ordre moral, d'où se tire la raison d'espèce, dans cet ordre-là, n'est plus l'objet au sens où nous en parlions à l'article second, lequel objet se distingue de la fin et des circonstances. C'est un objet constitué tel, par le simple fait qu'il dit un rapport de convenance ou de disconvenance à la droite raison. Ce qui n'implique pas de rapport de cette sorte n'a point raison d'objet dans

l'ordre moral, bien que de par ailleurs cela puisse être objet d'acte moral, spécifiant même cet acte moral dans son être de nature. Car, même dans l'ordre moral, nous distinguerons l'être moral et l'être de nature d'un acte donné. Par exemple, et à supposer (ce que nous établirons bientôt, à l'article 8), qu'il puisse y avoir un objet d'acte humain, qui ne dise, de soi, aucun rapport de convenance ou de disconvenance à la raison — tel, le fait de lever une paille, ou de marcher dans la rue — cet acte, s'il est fait consciemment, sera un acte d'ordre moral : il a pour principe, non quelque chose d'imposé au sujet qui agit, mais la raison même de ce dernier. Toutefois, *à le considérer uniquement du côté de l'objet qui le spécifie*, indépendamment des circonstances qui peuvent entourer cet objet, il ne dit (nous le supposons) aucun rapport de convenance ou de disconvenance à la raison, principe de cet acte. Il n'aura donc point raison d'objet dans l'ordre moral : ne disant aucun rapport de convenance ou de disconvenance à la raison, il ne sera point, par lui-même, objet d'acte de raison; il ne spécifiera pas l'acte moral, au point de vue de son être moral strict, qui est d'être acte de raison, soit bon, ou selon la raison, soit mauvais, ou contraire à la raison. Toutefois, cet objet est objet d'acte moral ou d'acte de raison, au sens large; c'est-à-dire que la volonté consciente veut faire cet acte-là, qui est lever une paille ou marcher dans la rue; et cet acte, d'ordre moral, puisqu'il est conscient, est spécifié par cet objet : il s'appelle du nom de cet objet; c'est l'acte de *lever une paille* ou de *marcher dans la rue*. Cet objet spécifie l'être de nature de cet acte moral. Il demeure cependant que jamais cet acte ne serait d'ordre moral, même au sens large, s'il n'impliquait, nous le dirons bientôt, à l'article 9, un objet et un acte surajoutés, qui seront d'ordre moral strict : il faudra que la raison ait une raison de poser cet acte; et parce que la raison de le poser n'est pas dans cet acte lui-même, pris dans son objet de nature, elle sera tirée d'ailleurs. Or, ce sera cette raison, même tirée d'ailleurs et étrangère à l'objet de nature, raison fournie par une circonstance, accidentelle par rapport à lui, qui deviendra l'objet, l'unique objet, au sens d'objet d'acte moral strict, de cet acte

moral, et lui donnera son espèce selon son être moral dans l'ordre moral. — On voit donc en quel sens nous disons que l'acte humain ou moral est spécifié par son objet en bien ou en mal. L'acte humain ou moral est pris dans son sens strict, pour l'acte qui émane de la raison selon qu'elle a une raison d'agir. L'objet, ici, est cette raison même que la raison a d'agir, quelle que soit cette raison-là. Si cette raison d'agir, que la raison choisit ou qu'elle se donne, est en conformité avec la raison, prise au sens où nous l'avons définie à l'article premier, l'acte humain ou moral sera bon; il sera mauvais, dans le cas contraire. L'objet qui spécifie l'acte humain ou moral, n'est donc pas l'objet qui spécifie cet acte dans son être de nature, en tant que tel, et qui se distingue, selon cet être de nature, des circonstances et de la fin; c'est la raison même que la raison a quand elle agit, que cette raison soit faite de l'objet de nature, des circonstances, de la fin, de tous ces éléments réunis, ou de l'un quelconque d'entre eux. Quand cette raison, ou cet objet de l'acte moral, c'est-à-dire de l'acte de raison, est selon la droite raison, l'acte moral est bon; quand cette raison ou cet objet n'est pas selon la droite raison, l'acte moral est mauvais. Et cette division, on le voit, est la division en espèces immédiates de ce genre qu'est l'acte moral ou l'acte de raison.

Il est donc manifeste que l'acte de raison, ou l'acte moral et humain, se divise, comme en ses espèces immédiates, par la raison d'acte bon et par la raison d'acte mauvais, au sens strictement moral de ces mots. Mais l'espèce d'acte bon ou l'espèce d'acte mauvais, par quoi est-elle constituée? Qu'elle soit constituée par l'objet qui spécifie l'acte dans l'être de nature, quand cet objet est tout ensemble objet de l'acte selon l'être de nature et selon l'être de raison ou l'être moral, on le comprend aisément après ce que nous avons dit à l'article second. Mais, dans l'acte humain ou moral, il peut y avoir autre chose que cet objet. Il peut y avoir, nous l'avons dit à l'article 3 et à l'article 4, soit les circonstances, soit la fin, qui concourent, elles aussi, d'une certaine manière, à la bonté ou à la malice de cet acte. Que penser de leur concours, en ce qui est de la spécification de

l'acte de raison en acte bon et en acte mauvais? Cette spécification peut-elle être produite par la fin (art. 6-9); peut-elle être produite par les circonstances (art. 10, 11). — D'abord, peut-elle être produite par la fin (art. 6). A supposer que oui, dans quels rapports se trouvera la spécification morale due à l'objet avec la spécification due à la fin : y aura-t-il, entre elles, une subordination quelconque (art. 7); la spécification due à l'objet sera-t-elle toujours unie à la spécification due à la fin (art. 8); la spécification due à la fin, sera-t-elle toujours en tout acte humain, et suffira-t-elle pour spécifier cet acte dans son être moral (art. 9).

D'abord, si la fin peut produire la spécification morale de l'acte humain, le constituant, par elle-même, spécifiquement bon ou spécifiquement mauvais. — C'est l'objet de l'article suivant.

Article VI.

Si l'acte tire son espèce d'acte bon ou d'acte mauvais, de la fin?

Trois objections veulent prouver que « le bien et le mal qui vient de la fin ne diversifie pas l'espèce dans les actes » humains. Il ne s'agit pas ici de la diversification de l'espèce au point de vue de l'être de nature dans l'acte moral. Ce point avait été traité à l'article 3 de la question première. De même, la fin n'est pas prise indistinctement pour l'objet lui-même et pour la fin, comme elle l'était dans l'article auquel nous venons de faire allusion; mais pour la fin au sens strict et selon qu'elle se distingue de l'objet, qui d'ailleurs peut être, lui aussi, fin ou objet de la volonté, simultanément avec la fin surajoutée dont nous parlons maintenant. Il s'agit, ici, de cette fin *surajoutée*, en tant que telle; et de la diversification spécifique de l'acte moral au point de vue de son être moral.

La première objection voulant prouver, au sens qui vient d'être dit, que « le bien et le mal qui se tirent de la fin ne diversifient pas l'espèce dans les actes » humains, arguë précisément de ce que « les actes tirent leur espèce de l'objet. Or, la fin est en dehors de la raison d'objet » et s'y surajoute. « Donc

le bien et le mal qui viennent de la fin ne diversifient pas l'espèce de l'acte ». — La seconde objection observe que « ce qui est accidentel ne constitue pas l'espèce, ainsi qu'il a été dit (à l'article précédent). Or, c'est une chose accidentelle, pour un acte, qu'il soit ordonné à une fin; comme, par exemple, que le fait de donner l'aumône soit ordonné à la vaine gloire. Donc, les actes ne se diversifient pas spécifiquement, en raison du bien ou du mal qui se tirent de la fin ». — La troisième objection insiste et fait observer que « des actes spécifiquement divers peuvent être ordonnés à une même fin; c'est ainsi que les actes de vertus diverses et de vices divers peuvent être ordonnés à la fin de la vaine gloire. Donc le bien et le mal qui se tirent de la fin ne diversifient pas l'espèce des actes ».

L'argument *sed contra* en appelle à la doctrine de la question 1, art. 3. « Il a été montré », là, « que les actes humains tirent leur espèce de la fin » : la fin a pour propriété de spécifier l'acte humain, le constituant, dans cet ordre de l'acte humain, tel acte, spécifiquement distinct de tout autre acte; et cela, quant à l'être physique de l'acte humain en tant que tel. « Donc », au point de vue moral, aussi « le bien et le mal qui affectent l'acte en raison de la fin, diversifieront son espèce ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par rappeler que « tels actes sont dits humains, pour autant qu'ils sont volontaires, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 1, art. 1). Or, dans l'acte volontaire on trouve un double acte : l'acte intérieur de la volonté; et l'acte extérieur. L'un et l'autre de ces deux actes a son objet. La fin est proprement l'objet de l'acte intérieur volontaire; l'action extérieure a pour objet ce sur quoi elle porte. De même donc que l'acte extérieur reçoit son espèce de l'objet sur lequel il porte », et cet objet spécifie aussi, dans son être de nature, l'acte intérieur de la volonté qui s'y porte consciemment; « de même l'acte intérieur de la volonté reçoit son espèce de la fin, comme de son objet propre » et qui ne spécifie directement que cet acte. Il y aura donc ici deux spécifications d'acte, toutes deux pouvant être d'ordre physique et d'ordre moral, mais l'une d'elles, celle qui spécifie l'acte intérieur de la volonté, étant toujours d'ordre physique et d'ordre moral,

même au sens strict, c'est-à-dire qu'elle détermine l'acte de la volonté, non pas seulement à être tel acte, par exemple un acte de charité, ou un acte humain ou de raison, puisqu'il est conscient, mais encore un acte selon la raison, c'est-à-dire un acte moral bon. Ces deux spécifications, la spécification extérieure et la spécification intérieure, seront toutes deux dans le même acte humain; mais elles ne le spécifieront pas toutes deux également ou au même titre. C'est qu'en effet, « ce qui est de la volonté a raison de principe formel par rapport à ce qui est de l'acte extérieur; car la volonté se sert des membres, pour agir, comme d'instruments; et les actes extérieurs n'ont la raison d'actes moraux, qu'autant qu'ils sont volontaires ». Par conséquent, au point de vue de l'être moral de l'acte humain, c'est la fin ou l'objet de la volonté qui tient la première place. Non seulement l'acte humain sera spécifié par cette fin, en ce qui est de l'être bon ou de l'être mauvais, mais cette spécification due à la fin commandera toute autre spécification. Nous dirons donc que « l'espèce » morale « de l'acte humain se prend formellement en raison de la fin, et matériellement en raison de l'objet de l'acte extérieur. C'est pour cela qu'Aristote a pu dire, au cinquième livre de l'*Éthique* (ch. II, n. 4; de S. Th., lec. 3), que *celui qui vole pour commettre un adultère, est encore, à proprement parler, plus adultère que voleur* ».

L'*ad primum* répond que « même la fin a raison d'objet, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad secundum* remarque que « si d'être ordonné à telle fin est chose accidentelle pour l'acte extérieur », et l'on doit entendre, ici, par acte extérieur, tout acte commandé par la volonté, « ce n'est pas chose accidentelle pour l'acte intérieur de la volonté, qui se compare à l'acte extérieur comme l'élément formel à l'élément matériel ».

L'*ad tertium* observe que « si l'on a plusieurs actes d'espèce différente qui soient ordonnés à une même fin, il y aura diversité d'espèces, du côté des actes extérieurs, mais unité d'espèce, du côté de l'acte intérieur ».

La raison de bonté ou de malice, qui, pour l'acte humain, se

tire de la fin de cet acte, n'est pas quelque chose d'accidentel par rapport à la bonté ou à la malice de cet acte; elle est d'ordre essentiel. Bien plus, dans cet ordre de la bonté ou de la malice essentielle, elle a raison de principe formel par rapport à la bonté ou à la malice venue de l'objet, et qui est, elle aussi, essentielle. Et cela veut dire que si la fin d'un acte n'est pas selon la raison, cet acte ne sera pas seulement plus mauvais, à supposer qu'il fût déjà mauvais en raison de son objet; il sera mauvais d'une nouvelle espèce de malice; de même à supposer qu'il fût déjà bon, en raison de son objet, la bonté de la fin ne le rendra pas seulement meilleur; elle lui donnera une nouvelle espèce de bonté. — Nous venons de dire que la fin pouvait spécifier l'acte humain en bien ou en mal, non moins que l'objet; et que la spécification due à la fin avait même la raison de principe formel par rapport à la spécification venue de l'objet. Mais cette comparaison de matière et de forme a besoin d'être expliquée, quand il s'agit de spécifications proprement dites. Toute espèce se dit par rapport à un genre. Si nous supposons plusieurs espèces dans un même acte humain, laquelle aura raison de genre par rapport à l'autre? Sera-ce l'espèce venue de la fin, ou l'espèce qui vient de l'objet?

C'est ce que nous allons considérer à l'article suivant.

Article VII.

Si l'espèce qui vient de la fin est contenue sous l'espèce due à l'objet comme sous son genre, ou inversement?

Trois objections veulent prouver que « l'espèce de bonté qui vient de la fin est contenue sous l'espèce de bonté qui est due à l'objet comme l'espèce sous son genre; comme, par exemple, si quelqu'un veut voler pour faire l'aumône » : l'aumône aurait raison d'espèce; et le vol, raison de genre. — La première objection arguë de ce que « l'acte tire son espèce de l'objet, ainsi qu'il a été dit (à l'art. 2). Or, il est impossible qu'une chose soit contenue dans une espèce qui n'est pas contenue sous sa propre espèce » : l'homme, par exemple, qui est une espèce d'être vivant, ne peut être contenu dans l'espèce animal raisonnable

que parce que l'animal raisonnable est une espèce d'être vivant et s'y trouve contenu comme l'espèce dans son genre; « il est impossible, en effet, qu'une même chose puisse être en diverses espèces non subordonnées. Donc l'espèce qui vient de la fin », dans l'acte humain, « est contenue sous l'espèce qui se tire de l'objet ». — La seconde objection dit que « toujours, la différence ultime constitue l'espèce spécialissime », qui donne à la chose son nom formel. « Or, la différence qui vient de la fin, semble venir après la différence qui est due à l'objet; car la fin a raison de dernier. Donc l'espèce qui vient de la fin est contenue sous l'espèce qui est due à l'objet, à titre d'espèce spécialissime ». — La troisième objection remarque que « plus une différence est formelle, plus elle est spéciale », comme par exemple, la différence *raisonnable*, par rapport à la différence *animal*, dans l'ordre des êtres vivants; « et cela, parce que la différence se compare au genre comme la forme à la matière. Or, l'espèce qui vient de la fin est plus formelle que celle qui est due à l'objet, ainsi qu'il a été dit (art. préc.). Donc l'espèce qui vient de la fin est contenue sous l'espèce due à l'objet, comme l'espèce spécialissime sous le genre subalterne », à la manière dont l'homme est compris sous l'animal.

L'argument *sed contra* oppose que « tout genre a des différences déterminées » : ainsi, le genre *substance* a pour différences *vivant* et *non vivant*. « Or, un acte de même espèce au point de vue de l'objet peut être ordonné à une infinité de choses bonnes ou de choses mauvaises. Donc l'espèce qui vient de la fin n'est pas contenue sous l'espèce qui est due à l'objet, comme sous un genre ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par faire remarquer que « l'objet de l'acte extérieur peut avoir un double rapport à la fin de la volonté : ou bien il est de soi ordonné à cette fin, comme, par exemple, le fait de bien combattre est ordonné à la victoire; ou bien il lui est ordonné accidentellement comme le fait de prendre le bien d'autrui est ordonné accidentellement à ce qui est de donner l'aumône ». Or, de cette distinction dépend la solution de la question posée. C'est qu'en effet, « comme le dit Aristote, au septième livre des *Métaphysiques* (de S. Th.,

leç. 12; Did. liv. VI, ch. XII, n. 5), il faut que les différences qui divisent un genre et constituent les espèces de ce genre, le divisent quant à ce qui lui appartient de soi; si ce n'est qu'en raison d'une chose accidentelle, la division ne suit plus. Par exemple, si quelqu'un dit : *Parmi les animaux, les uns sont raisonnables, les autres dénués de raison, les uns sont avec des ailes et les autres sans ailes* », cette seconde division n'est pas bonne; « car, d'*avoir des ailes* ou de n'*avoir pas des ailes* ne dit pas un rapport intrinsèque et de soi au fait d'*être dénué de raison*. Il faut, pour que la subdivision puisse suivre, dire : *parmi les animaux, il en est qui ont des pieds; d'autres, qui n'ont pas de pieds; et parmi ceux qui ont des pieds, les uns en ont deux; les autres, quatre; les autres, plus encore;* dans ce cas, en effet, la seconde division détermine la première », en restant dans la même voie.

« Lors donc que l'objet n'est pas de soi ordonné à la fin, la différence spécifique due à l'objet n'est pas de soi déterminative de l'espèce qui vient de la fin, ni inversement. Il s'ensuit qu'aucune de ces espèces ne rentre sous l'autre. Dans ce cas, l'acte moral est sous deux espèces quasi disparates ». L'acte n'est pas, à proprement parler, de telle espèce; il est de plusieurs espèces. La pluralité de raisons spécifiques qui sont en lui n'est pas une pluralité subordonnée. Il n'y a pas qu'un seul acte moral, il y en a plusieurs, *au point de vue spécifique*, bien qu'*au point de vue numérique*, il n'y ait qu'un seul acte humain, en raison de l'unité de fin qui commande tout. « Aussi bien, nous disons », remarque saint Thomas, « que celui qui vole pour commettre la fornication, encourt deux malices dans un seul acte »; nous dirons, plus tard, qu'il commet deux péchés en un seul. — « Que si, au contraire, l'objet est de soi ordonné à la fin, dans ce cas, l'une des différences est de soi déterminative de l'autre; et, par suite, l'une de ces différences sera contenue sous l'autre », ne nous donnant pas une multiplicité d'êtres au point de vue spécifique, mais un seul : l'acte moral sera numériquement et spécifiquement un, bien que contenant plusieurs raisons spécifiques.

« Reste à déterminer quelle est celle qui est contenue sous

l'autre », comme l'espèce ultime sous le genre subalterne. — « Pour voir ce qu'il en est, il faut considérer, d'abord, que la différence est d'autant plus spécifique qu'elle se tire d'une forme plus particulière; secondement, que plus un agent est universel, plus la forme qui est causée par lui est universelle; troisièmement, que la fin répondra à un agent d'autant plus universel, qu'elle est elle-même plus universelle : c'est ainsi que la victoire, qui est la fin dernière de l'armée, est la fin voulue par le général en chef; au contraire, la disposition de telle ou telle ligne est la fin de tel ou tel chef particulier. — Il suit de là que la différence spécifique qui vient de la fin, est plus générale; et que la différence due à l'objet, qui, de soi, est ordonné à cette fin, est spécifique par rapport à elle. La volonté, en effet, dont l'objet propre est la fin, a raison de moteur universel par rapport à toutes les puissances de l'âme dont les objets propres sont les objets des actes particuliers ». De cette doctrine il résulte que dans l'acte humain dont l'objet extérieur est de soi ordonné à la fin de la volonté, la note qui caractérisera cet acte, d'une façon ultime, dans l'ordre moral, et lui donnera son nom propre, c'est la note qui se tire de l'objet et non point celle qui se tire de la fin. Ainsi, l'acte de combattre vaillamment en vue de la victoire à obtenir, est purement et simplement un acte de force; au contraire, l'acte de disposer comme il convient les lignes de l'armée, toujours en vue de la même fin, qui est la victoire à obtenir, sera un acte de prudence. Dans ces deux cas, la fin, comme plus générale, reste la même; elle est spécifiée, ou déterminée à telle espèce, par l'objet.

L'*ad primum* répond qu' « à prendre une même chose selon sa substance, elle ne peut pas se trouver en deux espèces dont l'une n'est pas subordonnée à l'autre; mais à prendre cette chose selon les conditions accidentelles qui se surajoutent à sa substance, elle pourra être contenue sous des espèces diverses; c'est ainsi qu'un même fruit sera contenu sous l'espèce de corps blanc, en raison de sa couleur, et sous l'espèce de corps odoriférant, en raison de son parfum. — Et pareillement, l'acte qui selon sa substance appartient à une seule espèce de nature, pourra se référer à deux espèces, en raison des conditions mo-

rales surajoutées, ainsi qu'il a été dit plus haut » (q. 1, art. 3, *ad* 3um). — Nous voyons maintenant, dans toute sa lumière, la doctrine que nous avions soulignée, dès cette question première, à laquelle nous renvoie ici saint Thomas. La fin est ce à quoi une chose est ordonnée. Or, une chose peut être ordonnée à autre chose d'une double manière : ou par elle-même et par la volonté; ou seulement par la volonté. Dans le premier cas, la fin de l'acte voulu et la fin de la volonté qui veut, auront entre elles un rapport nécessaire; et l'acte humain total n'aura jamais qu'une seule espèce, purement et simplement, bien qu'ayant diverses raisons ou formalités spécifiques subordonnées. Dans le second cas, la fin de la volonté sera quelque chose d'extrinsèque, de surajouté, d'accidentel, par rapport à la fin naturelle de l'acte voulu. Cette fin pourra être multiple à l'infini, comme le disait l'argument *sed contra;* et il y aura autant d'actes moraux distincts, qu'il y aura de ces sortes de fins surajoutées. Chacun d'eux sera constitué formellement par la fin distincte que se propose la volonté, pour tant que soit identique l'acte voulu considéré en lui-même avec sa fin naturelle. Cette fin naturelle pourra d'ailleurs elle aussi spécifier moralement l'acte de la volonté, puisque l'acte étant voulu par la volonté, il rentre dans l'ordre moral et y rentre avec tout ce qui lui appartient en propre ou est inséparable de lui; mais elle spécifiera l'acte de la volonté comme secondairement. L'acte humain sera d'abord ce qu'est la fin de la volonté; c'est de là qu'il tirera premièrement son nom. Il sera formellement cela. Il ne sera que d'une façon secondaire et quasi matériellement, ce qu'est en lui-même l'acte voulu avec sa fin naturelle, fin naturelle, qui, d'ailleurs, pourra spécifier, même en bien ou en mal, mais d'une spécification distincte et à part, l'acte humain dans sa totalité.

L'*ad secundum* fait observer que « la fin est la dernière dans l'ordre d'exécution; mais elle est la première dans l'intention de la raison, qui est le principe par rapport auquel se déterminent les espèces des actes moraux ». Dans l'ordre de la raison, et, par suite, dans l'ordre de la spécification morale, la formalité première est celle de la fin; celle de l'objet vient après, comme détermination de la première, ainsi qu'il a été dit.

L'*ad tertium* observe que « la différence se compare au genre comme la forme à la matière, en tant qu'elle fait que le genre existe d'une façon actuelle »: le genre, en effet, ne peut pas exister tout seul, sans une différence qui le détermine. « Mais, en un autre sens, le genre à son tour est plus formel que l'espèce, en ce sens qu'il est plus absolu et moins contracté »; l'espèce, en effet, se compose de deux formalités; par exemple : l'animalité et la rationalité; le genre, au contraire, est constitué par une seule formalité : dans le cas précité, l'animalité. Et nous disons bien : deux formalités ou une formalité; car, « les parties de la définition se ramènent au genre de cause formelle, ainsi qu'il est dit au livre des *Physiques* (liv. II, ch. III, n. 2; de S. Th., leç. 5). A ce titre, le genre est cause formelle de l'espèce; et il sera d'autant plus pur, comme forme, qu'il sera plus commun » ou plus universel. C'est en ce sens que l'être, qui est tout ce qu'il y a de plus commun, et qui, même, n'est pas un genre, dominant tous les genres, est dit le plus formel de tous les principes.

La doctrine exposée dans les deux articles que nous venons de lire est d'une importance extrême pour la spécification de l'acte moral ou humain. L'acte moral ou humain, pris indistinctement et sans spécifier son caractère d'acte intérieur ou d'acte extérieur, est quelque chose de complexe. Il comprend précisément, ou peut comprendre, ce double caractère d'acte intérieur et d'acte extérieur. L'acte intérieur est l'acte de la volonté qui veut : l'acte extérieur est l'acte de toute puissance existant dans l'homme et qui agit sous la dépendance de la volonté qui veut : l'acte extérieur est tout acte voulu. Chacun de ces deux actes a son caractère propre et concourt diversement à l'être de l'acte total qui est purement et simplement l'acte humain. Bien en fait d'acte n'appartient à l'acte purement et simplement humain sinon en tant qu'il est volontaire. Mais quelque chose peut être acte volontaire, ou bien parce qu'il est l'acte de la volonté qui veut, ou bien parce qu'il est l'acte voulu par la volonté. D'autre part, tout ce qui est acte se spécifie, en tant que tel, par la puissance d'où il émane et par l'objet sur lequel il porte. L'acte de

la volonté qui veut, se spécifiera donc et par la volonté qui veut et par la chose qu'elle veut. Quant à l'acte voulu, il se spécifiera par la puissance qui agit et par la chose qu'elle fait. Ainsi, quand l'acte voulu sera un acte de pensée, il se spécifiera par l'intelligence qui pense et par la chose à laquelle elle pense; ce sera, par exemple, un acte de logique ou un acte de science mathématique, physique, métaphysique, morale ou tout autre; et, dans chacune de ces branches, l'acte se spécifiera d'autant plus qu'on précisera davantage l'objet sur lequel il porte. Si l'acte voulu est un acte d'imagination, il se spécifiera par la nature de cette puissance et la chose concrète que cette puissance se représentera ou imaginera. Quand l'acte voulu sera un acte des sens ou des membres extérieurs, il se spécifiera, lui aussi, selon la nature du sens ou de l'organe et selon la nature de l'objet atteint par l'organe ou par le sens : ce sera un acte de voir, un acte d'entendre, un acte de sentir, un acte de goûter, un acte de toucher; et, parmi ces diverses catégories, tel ou tel acte, acte de voir tel tableau ou tel spectacle, d'entendre telle parole, tel discours, tel chant, telle musique, de sentir telle odeur, tel parfum, de goûter telle saveur, tel mets, telle liqueur, de toucher tel objet, de le toucher du pied, de le toucher de la main; et quand il s'agit de ce dernier membre, si justement appelé *organum organorum, le membre des membres*, nous aurons autant d'actes spécifiquement distincts, que la main peut agir en sens divers et sur des objets divers, acte d'écrire, d'écrire une lettre, d'écrire un discours, d'écrire un livre, acte de frapper, acte de caresser, et ainsi des autres, en quelque sorte à l'infini. Toute cette diversité d'actes voulus peut concourir, selon des combinaisons infiniment variées, à intégrer l'acte humain total. Chacun s'y retrouvera avec son caractère propre, avec sa note distinctive et spécifique. Mais parce qu'il s'y retrouve comme partie d'acte humain, il s'y subordonnera aux exigences propres de l'acte humain en tant que tel, c'est-à-dire que sa place et son importance dépendra de la manière dont il participe le caractère d'acte volontaire qui est le caractère propre de l'acte humain.

L'acte humain sera donc tout ce qu'est chacune des

parties qui l'intègrent. Mais il sera tout cela matériellement, si l'on peut dire. Il ne sera formellement, en tant qu'acte humain, ou volontaire, que ce que la volonté veut. Toutefois, et parce que la volonté veut tout ce qui intègre cet acte en tant que volontaire, il n'est rien dans cet acte qui ne participe la raison formelle qui enveloppe et informe tout dans cet acte-là, en tant qu'il tombe sous l'acte de la volonté qui veut. Tout ce qui a raison d'acte voulu est volontaire, bien que ce ne soit pas volontaire au même titre qu'est volontaire l'acte de la volonté qui veut. L'acte de la volonté qui veut a raison de forme, tandis que l'acte voulu n'a raison que de matière; mais la matière est actuée par la forme jusqu'en ses moindres parties.

Dans l'acte humain ainsi constitué dans son être par tout ce qui a raison d'acte voulu et par l'acte de la volonté qui veut, nous aurons à distinguer une double sorte d'être spécifique : l'être spécifique dû aux diverses raisons spécifiques d'ordre matériel qui sont en lui, et à la raison spécifique d'ordre formel qui est celle de l'acte de la volonté qui veut, — être spécifique qui fait que cet acte est tel et tel parmi les multiples actes humains ou volontaires; par exemple : acte de négoce, ou de philanthropie, ou de politique, ou de milice, ou de littérature, et le reste. L'acte est tel spécifiquement, non seulement dans le domaine purement physique, mais aussi dans l'ordre moral, puisqu'il s'agit d'un acte qui a pour cause un agent d'ordre moral. Toutefois, cette spécification de l'acte moral n'est pas encore la spécification morale de cet acte. A côté de l'être spécifique de l'acte humain, dont nous venons de parler et qui le fait être tel acte, spécifiquement distinct d'une infinité d'autres actes humains, se trouve un second être spécifique, d'ordre strictement moral et qui fait que *cet acte humain* est *un acte humain bon* ou *un acte humain mauvais*. Ce nouvel être spécifique aura des rapports très étroits avec le premier; mais il ne se confondra pas avec lui. Dans l'ordre strictement moral, l'acte humain se spécifiera selon le rapport que dira à la droite raison son être spécifique physique ou physico-moral. Ce que sera, *par rapport à la raison*, l'acte de la volonté qui veut, acte constitué tel ou tel par la fin, objet propre de la volonté; et ce que sera, toujours par rapport à la raison,

tout ce qui a raison d'acte voulu, dans l'acte humain ou volontaire, l'acte humain le sera à son tour; et c'est cela qui lui donnera son caractère distinctif ou son espèce au point de vue strictement moral. Il sera bon et aura telle raison de bonté; il sera mauvais et aura telle raison de malice; selon que l'être spécifique physique ou physico-moral qui est le sien, sera lui-même ayant raison de bonté et telle raison de bonté, ou ayant raison de malice et telle raison de malice. Or, ici, les raisons spécifiques seront tantôt juxtaposées et tantôt subordonnées les unes aux autres. Si elles sont seulement juxtaposées, elles demeureront formellement distinctes et multiples dans la qualification de l'acte humain. Si elles sont subordonnées, on ne parlera que d'une seule espèce d'acte; et l'espèce qui donnera à l'acte son nom, l'unique nom dont on l'appellera, sera, non pas l'espèce strictement propre à l'acte de la volonté qui veut, mais l'espèce propre à l'acte voulu.

Après avoir déterminé le caractère spécifique de la distinction en bien et en mal dans l'acte humain, et que toute distinction en bien ou en mal, dans cet acte, quand cette distinction provient, non pas seulement de l'objet qui le spécifie matériellement en tant qu'il est voulu, mais aussi de la fin qui le spécifie formellement en tant qu'acte de la volonté qui veut est une distinction spécifique, tantôt se multipliant dans un même acte, et tantôt se subordonnant ou se graduant et se déterminant, ainsi qu'il a été dit, — nous devons nous demander maintenant si toute distinction spécifique matérielle tirée du côté de l'acte voulu, amène nécessairement une distinction spécifique d'ordre strictement moral, ou s'il peut y avoir des actes humains, qui, à ne considérer que leur espèce objective ou matérielle d'actes voulus, peuvent n'être ni bons ni mauvais, mais absolument indifférents, dans l'ordre de la spécification morale.

C'est ce que nous allons considérer à l'article qui suit.

Article VIII.

S'il est quelque acte qui soit indifférent selon son espèce?

Il s'agit ici de l'espèce, d'ordre physique ou physico-moral, qui se tire, non pas de la fin, objet propre de la volonté qui veut, mais de l'objet atteint par la puissance d'où émane l'acte voulu. Et saint Thomas se demande si un acte, et un acte humain manifestement, donc un acte d'ordre moral, peut n'avoir pas d'espèce morale en bien ou en mal, mais être, à ce point de vue de la spécification morale, complètement indifférent, du point de vue de son espèce, ou en tant qu'il est tel acte, par exemple l'acte d'écrire, l'acte de marcher, l'acte de parler, ou tout autre. — Trois objections veulent prouver qu' « il n'y a pas d'acte indifférent selon son espèce ». — La première arguë de ce que « le mal est *la privation du bien*, d'après saint Augustin (*Enchiridion*, ch. XI). Or, la privation et la possession s'opposent d'une façon immédiate, d'après Aristote (*Catégories*, ch. VIII, n. 16). Donc il n'est pas d'acte, qui, selon son espèce, soit indifférent, se trouvant comme au milieu entre le bien et le mal » : ou il possède ce qu'il doit avoir; et il est bon : ou il en est privé; et il est mauvais. — La seconde objection rappelle que « les actes humains tirent leur espèce de la fin ou de l'objet, ainsi qu'il a été dit (art. 6; q. 1, art. 3). Or, il n'est pas d'objet, ni de fin, qui n'ait raison de chose bonne ou de chose mauvaise. Donc tout acte humain selon son espèce est bon ou mauvais. Et, par suite, il n'en est pas qui soit indifférent selon son espèce ». — La troisième objection observe que « l'acte, ainsi qu'il a été dit (art. 1), est bon quand il a la perfection de bonté », ou la plénitude d'être, « qui lui est due; et mauvais, quand il lui manque quelque chose de cette perfection. Or, il faut, de toute nécessité, que tout acte ait toute la plénitude de sa bonté, ou qu'il lui manque quelque chose de cette plénitude »; il n'y a pas, ici, de milieu possible. « Donc il est nécessaire que tout acte selon son espèce soit bon ou mauvais, et il n'en est pas qui soit indifférent ».

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Augustin », qui « dit, dans son livre du *Sermon du Seigneur sur la Montagne* (liv. II, ch. XVIII), qu'*il y a certains faits* intermédiaires ou *moyens, qui peuvent être faits dans un bon ou un mauvais esprit et qu'il est téméraire de juger*. Il y a donc des actes, qui, selon leur espèce, sont indifférents ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « tout acte, ainsi qu'il a été dit (art. 2, 5), tire son espèce de l'objet »; et cela est vrai, non seulement de l'acte voulu, et de l'objet, au sens propre, qui se distingue de la fin; mais même de l'acte de la volonté qui veut, et de la fin, objet de cet acte : toutefois, ici, saint Thomas ne fait appel à ce principe que par rapport à l'acte voulu et à l'objet proprement dit. Donc, tout acte, au sens que nous venons de déterminer, a son espèce de l'objet. Cette espèce est l'espèce d'ordre naturel ou physique, même dans l'acte qui est voulu, et qui, par conséquent, est d'ordre moral. A cette espèce, d'ordre physique, s'en ajoute une autre, quand l'acte est d'ordre moral; c'est précisément l'espèce au point de vue moral ou l'espèce dans l'ordre de la moralité. Et en effet, « l'acte humain, ou moral, a son espèce », en tant que tel (s'il s'agit de l'espèce morale qui se tire de l'objet auquel est due l'espèce physique), « de l'objet, selon qu'il se réfère au principe des actes humains, qui est la raison » à prendre la raison dans le sens marqué à l'article premier. « Si donc l'objet de l'acte », qui le spécifie selon son être physique, « inclut quelque chose qui convienne à l'ordre de la raison, l'acte sera bon selon son espèce; tel, par exemple, l'acte de donner l'aumône à un indigent. Si, au contraire, il inclut quelque chose qui répugne à l'ordre de la raison, on aura un acte mauvais selon son espèce, comme, par exemple, l'acte de voler, qui consiste à prendre ce qui appartient à autrui. Or, il arrive que l'objet de l'acte n'inclut rien qui se réfère à l'ordre de la raison; ainsi, lever une paille qui est par terre, ou aller aux champs, et autres choses de ce genre. Ces sortes d'actes sont indifférents selon leur espèce ».

Il s'agissait donc pour déterminer si un acte humain ou moral appartient, en raison de son espèce, à telle ou telle espèce de moralité, ou s'il n'appartient à aucune, de comparer l'objet

de cet acte, qui le spécifie dans son être physique, à la raison, principe de l'acte humain. Et cette comparaison consiste à voir si tel objet, selon qu'il constitue telle chose en soi, dit un rapport de convenance ou de disconvenance à l'ordre de la raison. L'ordre de la raison, voilà, en effet, le principe qui juge tout, au point de vue de la moralité. Cet ordre de la raison n'est rien autre que *le rapport des êtres entre eux ou des parties d'un même être, selon qu'il existe déterminé par la raison divine et manifesté à la raison de l'homme par la nature même de chaque être.*

Il est des êtres qui n'ont entre eux, sous la raison propre de leur nature, que des rapports accidentels. D'autres sont ordonnés d'une façon essentielle. Dans ce dernier cas, si l'on traite ces êtres selon que l'exige leur rapport essentiel, on fera acte conforme à la raison; l'acte sera, au contraire, en désaccord avec la raison, si on traite ces êtres autrement que leur rapport essentiel l'exige. Il y a un certain rapport essentiel entre l'indigent en tant que tel, et le secours ou la subvention qui vient suppléer à son indigence. De même, il y a un rapport essentiel entre le bien qui appartient à quelqu'un, et le fait, pour ce bien-là, de rester en la possession de celui à qui il appartient. Si donc on supplée au besoin de l'indigent, on fera un acte, qui, de soi, est conforme à l'ordre de la raison. Ce sera un acte moralement bon selon son espèce. Si, au contraire, on s'approprie le bien d'autrui, on fera un acte, qui, de soi, répugne à la raison; et ce sera un acte moralement mauvais. Mais s'il s'agit d'êtres qui n'ont pas entre eux de rapport déterminé par leur nature, il demeurera qu'on sera libre de les traiter, l'un par rapport à l'autre, comme on voudra, sans qu'on se trouve lié en rien par l'ordre de la raison, du seul point de vue de la nature de ces êtres. Ainsi, entre l'être de la paille et le fait d'être par terre, il n'y a aucun rapport essentiel; de même, entre la rue, et le fait, pour moi, d'y marcher; pareillement, pour une infinité d'autres choses, qui n'ont entre elles que des rapports accidentels, sans lien intrinsèque avec la nature de ces choses. Il s'ensuit que tout acte établissant ou modifiant ces sortes de rapports, demeurera, en soi, indifférent aux yeux de la raison. Il sera, au point de vue de la

spécification morale, sans détermination aucune, selon son espèce.

L'*ad primum* répond qu'« il y a une double sorte de privation. — L'une consiste dans le fait de n'avoir pas ou de n'avoir plus ce qu'on avait ou ce qu'on devait avoir. Cette privation ne laisse rien de ce dont elle prive; elle enlève tout; c'est ainsi que la cécité enlève totalement la vue; les ténèbres, la lumière; et la mort, la vie. — La seconde consiste dans le fait de tendre à n'avoir plus ce qu'on avait et qu'on devait avoir; c'est ainsi que la maladie est la privation de la santé : non pas que toute la santé ait disparu, mais parce qu'on s'achemine à la perte totale de la santé, qui se fait par la mort. Cette seconde privation, parce qu'elle laisse encore quelque chose, n'est pas toujours opposée d'une façon immédiate à l'avoir dont elle prive »; entre la possession pure et simple, il y a un intermédiaire, qui est la privation dont il s'agit : elle n'exclut pas purement et simplement toute possession de la chose; elle n'exclut que la possession complète et parfaite : la privation et la possession ne s'excluent pas absolument; elles coexistent en quelque sorte. — « Et, précisément, c'est de cette manière que le mal est la privation du bien, ainsi que le dit Simplicius dans son *Commentaire sur le livre des Prédicaments;* il n'enlève pas, en effet, tout le bien; mais il en laisse quelque chose »; car le mal pur ne saurait exister; il est toujours subjecté en un certain bien. Tel mal peut enlever tel bien et même l'enlever totalement; mais le mal ne peut pas enlever totalement le bien. Quel que soit le mal qui existe (au sens où le mal peut être dit exister), il coexistera toujours avec un certain bien. [cf. 1 p., q. 48, art. 4]. — « Il s'ensuit, conclut saint Thomas, que quelque chose peut exister au milieu entre le bien et le mal » : ce n'est pas tel bien; car il n'a pas la plénitude de perfection que requiert la raison de ce bien; mais ce n'est pas le mal opposé à ce bien; car son être ne dit rien par rapport à la possession de la forme qui constitue ce bien; c'est, de soi, quelque chose d'indifférent par rapport à la raison de tel bien. Par rapport à la raison de tel bien, il n'est ni bien ni mal; il est en dehors, sans que toutefois ce soit en dehors de toute raison de bien.

L'*ad secundum* est une application de cette doctrine au point précis qui nous occupe. « Il est vrai que tout objet et toute fin ont une certaine bonté ou une certaine malice, au moins naturelles; mais ils n'impliquent pas toujours une bonté ou une malice d'ordre moral, qui se considère par rapport à la raison, ainsi qu'il a été dit. Or, c'est de cette bonté et de cette malice que nous nous occupons maintenant ».

Dans l'ordre naturel, la bonté ou la mauvaiseté des choses se juge d'après le rapport naturel qu'ont entre elles les diverses choses ou les parties d'une même chose, selon que ces parties ou ces choses correspondent à l'ordre établi par le Principe de la nature. Dans cet ordre, tout ce qui correspond à la nature des choses est chose bonne; et tout ce qui lui est contraire, est chose mauvaise. Il est bon pour la paille d'être sur le sol; et c'est pour elle, en quelque sorte, chose mauvaise, d'être élevée en l'air, puisque ceci n'est pas dans la nature, la paille étant, par nature, plus pesante que l'air; aussi bien faut-il lui faire une certaine violence pour la lever de terre. Mais, dans l'ordre moral, la bonté ou la malice des choses se disent selon leur rapport au principe de cet ordre qui est la raison. S'il y a, dans les choses, quelque condition qui lie la raison dans les actes dont elle est le principe, la chose sera bonne ou mauvaise, du point de vue moral, quelle que soit d'ailleurs sa condition de mauvaiseté ou de bonté, du point de vue naturel. Si, au contraire, il n'y a rien qui lie la raison, elle sera chose indifférente. Ainsi, de la paille qui est sur le sol. Il n'y a rien, là, qui lie la raison dans le sens de l'acte ou du non-acte. La raison demeure libre de déterminer, à ce sujet, ce qui lui plaira, pourvu que par ailleurs elle ait un motif qui justifie sa détermination.

L'*ad tertium* fait observer que « ce n'est pas tout ce qui se trouve dans l'acte qui appartient à son espèce. Quand même donc ne soit pas contenu dans son espèce tout ce qui appartient à la plénitude de sa bonté, il n'est pas, à cause de cela, mauvais, en raison de son espèce; ni bon, non plus; comme l'homme n'est selon son espèce, ni vertueux, ni vicieux ». Il y a, dans l'homme, des choses qui n'appartiennent pas à son espèce, mais qui se surajoutent à cette espèce, à titre d'accidents. Il se peut,

toutefois, que, par rapport à une certaine raison de bonté ou à une certaine raison de malice, ces choses, qui se surajoutent à l'espèce, soient précisément ce qui constitue cette raison de bonté ou de malice, selon qu'elles sont présentes dans la totalité de leur condition, ou qu'elles ne le sont pas. Si donc on prend l'homme, considéré uniquement dans ce qui constitue son espèce, abstraction faite de l'ordre spécial où la bonté et la malice sont constituées par des conditions surajoutées, il ne sera, de soi, par rapport à cet ordre, ni bon ni mauvais. Pareillement, pour l'acte humain. Il est constitué dans son espèce par son objet. Mais il n'y a pas que ce qui constitue son espèce, dans l'acte humain; il y a aussi les circonstances qui sont pour lui comme autant d'accidents. Et, précisément, dans l'ordre spécial de la moralité, il se peut que l'intégrité de perfection qui constituera la bonté de l'acte ou le manque de cette intégrité se considèrent uniquement en raison de ce qui est ajouté à l'acte à titre d'accident ou de circonstance, en dehors de l'objet qui le spécifie. Il s'ensuit qu'il ne sera pas mauvais dans l'ordre spécial de la moralité, du seul fait que nous ne trouverons pas, dans l'objet qui le spécifie naturellement, la plénitude de perfection constituant la bonté de cet ordre; il ne sera même rien du tout, dans cet ordre de la moralité, ni mauvais ni bon, puisque l'objet qui le spécifie est en dehors de cet ordre.

L'acte humain peut n'avoir aucune raison de bonté ou de malice, au point de vue moral, à ne le considérer que du côté de l'objet qui le spécifie dans l'ordre physique. Quel que soit le caractère de cet objet dans l'ordre naturel, il se peut que dans l'ordre moral l'homme demeure entièrement libre à son endroit, n'étant lié, dans le sens de l'agir ou du non-agir, par rien de ce qui appartient à cet objet. — S'ensuit-il que l'acte humain, spécifié par cet objet, puisse exister dans la réalité sans être bon ou mauvais au point de vue moral? L'acte humain, qui peut n'avoir aucune espèce de bonté ou de malice morale, en raison de son être spécifique, peut-il également n'avoir aucune espèce de bonté ou de malice quand son être spécifique est revêtu ou entouré de tout ce qui l'individue ou le concrète? Peut-il y avoir un acte

humain quelconque, même indifférent de son espèce, qui soit indifférent quand il existe? — Tel est le nouveau point de doctrine, d'une importance extrême dans la vie morale, qu'il s'agit maintenant d'examiner et qui va faire l'objet de l'article suivant.

Article IX.

S'il est quelque acte qui soit indifférent selon son être individuel?

Trois objections veulent prouver qu' « il y a des actes indifférents selon leur être individuel ». — La première arguë de ce qu' « il n'y a point d'espèce qui ne contienne sous elle ou ne puisse contenir quelque individu » : l'espèce humaine serait une chimère, s'il ne pouvait y avoir d'individu humain. « Puis donc qu'il y a des actes indifférents selon leur espèce, ainsi qu'il a été dit (art. préc.), il faut qu'il puisse y avoir aussi des actes individuels indifférents ». — La seconde objection remarque que « les actes individuels causent des habitus, qui leur sont conformes, ainsi qu'il est dit au second livre de l'*Éthique* (ch. I, n. 7; de S. Th., lec. I). Or, Aristote dit, au quatrième livre de l'*Éthique* (ch. I, n. 31; de S. Th., leç. 4), de certains hommes tels que les hommes mous ou les prodigues, qu'ils ne sont pas mauvais; d'autre part, il est certain qu'ils ne sont pas bons, puisqu'ils n'occupent pas le milieu de la vertu; donc, ils sont indifférents, selon l'habitus qui est en eux. Par conséquent, il y a des actes individuels indifférents ». — La troisième objection fait observer que « le bien moral se rattache à la vertu; et le mal moral, au vice. Or, il arrive que l'acte indifférent de son espèce n'est ordonné par l'homme ni à une fin vicieuse ni à une fin vertueuse. Donc il arrive qu'un acte humain est indifférent selon son être individuel ».

L'argument *sed contra*, très important, ici, en appelle à « saint Grégoire », qui dit dans une homélie (hom. IV, sur l'Évangile : cf. *Morales*, liv. VII, ch. XVI ou XXV) : *La parole inutile est celle qui ne peut se justifier par sa rectitude ou par une raison de juste nécessité ou de pieuse utilité.* Or, la parole inutile est un mal; puisque les *hommes en devront rendre raison*

au jour du jugement, comme il est dit en saint Matthieu, ch. XII (v. 36). D'autre part, si elle ne manque pas de juste nécessité ou de pieuse utilité, elle est chose bonne. Donc, toute parole est bonne ou mauvaise. Pour la même raison, il en faut dire autant de n'importe quel autre acte : il sera bon ou il sera mauvais. Et, par suite, il n'y a pas d'acte humain individuel qui soit indifférent ». Cet argument *sed contra* nous montre que la question actuelle n'est pas étrangère à la foi.

Au corps de l'article, saint Thomas nous déclare qu' « il arrive parfois qu'un acte est indifférent selon son espèce; lequel, cependant, est bon ou mauvais, considéré dans son être individuel »; et il ne se trouvera jamais un acte qui puisse exister en dehors de toute raison de bonté ou de malice morale : son être individuel, ou les circonstances qui l'entourent, lui donneront ce caractère, si son espèce ne le lui donne pas. « C'est qu'en effet », explique et prouve saint Thomas, « l'acte moral, ainsi qu'il a été dit (art. 5), ne tire pas seulement sa bonté, de l'objet qui lui donne son espèce » quant à son être physique; « il tire aussi cette bonté, des circonstances, qui sont comme autant d'accidents : et c'est ainsi que quelque chose convient à l'individu humain, selon ses accidents individuels, qui ne convient pas à l'homme, selon la raison de son espèce » : du point de vue de son espèce, l'homme n'est ni blanc, ni noir, ni d'aucune couleur déterminée; il ne se pourra pas toutefois qu'un individu humain existe, sans avoir telle ou telle couleur déterminée. « Or, il faut que tout acte individuel ait quelque circonstance qui le rendra bon ou mauvais », au point de vue moral, « à tout le moins du côté de l'intention de la fin ». « Dès là, en effet, que le propre de la raison est d'ordonner », c'est-à-dire ou de percevoir les rapports des choses qui ne dépendent point de son action, ou d'établir elle-même tels ou tels rapports en tout ce qui dépend d'elle, il s'ensuit que l'acte humain, qui est humain précisément parce qu'il dépend de la raison, devra, en effet, être ordonné par elle. L'homme qui agit en tant qu'homme, a toujours une raison, quand il agit comme tel; puisque agir en tant qu'homme, c'est agir avec une raison : la raison pour laquelle il agit est ce à quoi il ordonne son

action. D'autre part, la raison qui ordonne ainsi, ou l'homme, qui, en tant qu'être raisonnable, agit pour une raison, a des lois qui le régissent dans ce domaine qui lui est propre. De même qu'il y a les lois de la nature, il y a aussi les lois de la raison : lois de la raison spéculative, qui lui permettent de saisir le véritable ordre des choses qui ne dépendent pas de son action; lois de la raison pratique, d'après laquelle il doit agir, pour que l'ordre qu'il établit, soit dans ce qu'il fait, soit dans son action même, réponde à ce qu'il doit être. « Si donc l'acte qui procède de la raison délibérée », ou de la volonté consciente et libre, « n'est pas ordonné à la fin requise »; c'est-à-dire, si la raison pour laquelle l'homme, qui agit en tant qu'homme ou avec une raison, agit en effet, n'est pas bonne, du même coup et « par le fait même, cet acte répugne à la raison, et il a la raison de mal »; il est mauvais, du point de vue moral. « Au contraire, s'il est ordonné à la fin requise », si la raison pour laquelle l'homme agit, est valable, si elle est bonne, « l'acte convient avec l'ordre de la raison; et il a la raison de bien »; c'est un acte bon, moralement. « Or, il est nécessaire que l'acte », qui est ainsi ordonné par la raison, à une fin, « soit ordonné à une fin qui est juste ou à une fin qui ne l'est pas » : la raison pour laquelle l'homme agit, doit être nécessairement une raison qui est bonne, ou une raison qui ne l'est pas. Il n'y a pas, là, de milieu possible. S'il y avait un milieu possible, il s'ensuivrait que quelque chose peut exister sans avoir aucune règle, ce qui serait la négation même de Dieu, auteur de toute règle et réglant tout, dans l'ordre de la raison comme dans l'ordre de la nature. « Par conséquent, il est nécessaire que tout acte de l'homme, qui procède de sa raison délibérée », ou de sa volonté consciente, « si on le considère dans son être individuel, soit bon ou mauvais », moralement; il ne peut pas être indifférent. — « Que si l'acte » qui est produit par l'homme, « ne procède pas de sa raison délibérée, mais d'une certaine représentation imaginative »; s'il est inconscient et instinctif, « comme, par exemple, lorsqu'un homme frotte sa barbe, ou meut le pied et la main », d'un mouvement tout machinal, « dans ce cas, l'acte n'est pas, à proprement parler, moral ou humain; puisque l'acte

de l'homme n'est tel qu'autant qu'il procède de la raison. Il sera donc indifférent », au point de vue moral, ni bon, ni mauvais, « comme placé en dehors du genre même des actes moraux ».

Il est inutile, après une démonstration comme celle que nous venons de lire, de s'attarder à réfuter le sentiment contraire à celui de saint Thomas, qui voudrait admettre des actes humains individuels indifférents. Si l'on prend garde qu'il ne s'agit ici que des actes procédant de la raison, et non point des actes purement physiques ou qui procèdent de la seule sensibilité; que, d'autre part, tout acte qui procède de la raison, implique nécessairement une raison qui le motive; que toute raison motivant un acte, est nécessairement suffisante ou insuffisante, aux yeux de la raison droite et saine, dont la règle première et infaillible est la raison même de Dieu, — il s'ensuit, de toute nécessité, et d'une nécessité qui cause ici l'évidence, que nul acte procédant en fait de la raison d'un homme ne peut être moralement indifférent : il est nécessairement ou bon ou mauvais.

On objecte que pour qu'un acte soit bon, il faut qu'il soit ordonné à Dieu, comme auteur de la nature, dans l'ordre naturel, comme auteur de la grâce et de la gloire, dans l'ordre surnaturel; et que souvent, très souvent, l'homme agit, même avec sa raison, sans ordonner ainsi à Dieu l'acte qu'il accomplit. Comme, d'autre part, cet acte peut avoir une certaine fin naturelle, qui explique l'intervention, même raisonnable, de l'homme, on ne saurait dire que ce soit un acte mauvais; tels, par exemple, les actes qui ont trait à la conservation et au bien-être, d'ailleurs mesuré et conforme à la raison, de l'individu, de la famille, de la société; et, d'une façon générale, tous les actes humains normaux et raisonnables qui constituent la vie ordinaire des hommes, sans qu'ils aient aucun égard ou aucun rapport à Dieu considéré même dans l'ordre purement naturel. Il semble bien difficile d'appeler *mauvais*, de tels actes, qui sont en parfaite conformité avec la raison naturelle réglant les rapports des diverses parties qui sont dans l'homme et des divers hommes entre eux. L'ordre de la raison étant ici gardé, l'acte ne peut pas être mauvais. Si donc, dans l'intérêt d'une

morale supérieure, on ne veut pas appeler *bons*, de tels actes, il reste à déclarer que ce sont des actes indifférents.

Nous avons répondu plus haut à cette objection [cf. q. 2, art. 8, *ad* 2um]. C'est une erreur profonde, même du seul point de vue de la morale de l'ordre naturel, de supposer que l'ordre de la raison naturelle soit gardé, quand se trouvent réglés, en conformité avec la raison naturelle, les rapports des diverses parties qui sont dans l'homme ou des divers hommes entre eux. Ce tout, que forme l'homme, ni même le tout que forment les divers hommes ordonnés entre eux, ne constituent pas le tout pur et simple. Ils font eux-mêmes partie du tout qu'est l'univers; et ce tout qu'est l'univers est lui-même ordonné à son Principe, qui est Dieu. Il s'ensuit que la raison naturelle demeure outragée; et son ordre le plus essentiel, violé; tant que n'est pas référé à Dieu, explicitement, par l'homme qui agit en tant qu'homme, tout ce que cet homme fait. De même donc qu'on ne dirait pas indifférent, l'acte de l'homme qui serait contraire à l'ordre exigé par la nature des parties qui sont en lui, ou l'acte qui serait contraire à l'ordre des divers hommes entre eux; de même et avec infiniment plus de raison, il n'est pas permis de dire indifférent, même du seul point de vue de la raison naturelle, l'acte humain, si parfaitement ordonné qu'il puisse être d'ailleurs, qui n'est pas référé à Dieu, par l'homme, d'une façon explicite.

Nous disons *d'une façon explicite;* car il ne suffit pas, pour que l'acte humain ne soit pas mauvais, qu'il soit référé à Dieu implicitement. Ceci est suffisant quand il s'agit de l'acte physique ou de l'acte purement sensible; ce ne l'est pas, quand il s'agit de l'acte humain. Du seul fait que Dieu est en réalité le Bien même, et que tout être qui agit, agit pour un bien réel ou apparent, il s'ensuit que tout être qui agit, agit implicitement pour Dieu ou en vue de Dieu, ainsi que nous l'avons expliqué à l'art. 7 et à l'art. 8 de la question première; « c'est », comme s'exprime saint Thomas, dans les *Questions disputées*, de *la Vérité*, q. 22, art. 2, « demeurer sous la vertu de Dieu, cause première dans l'ordre de la cause finale, comme la conclusion demeure sous la vertu du principe. Mais il appartient à la créature raisonnable de ramener les conclusions aux principes et les causes

secondes aux premières. Aussi bien la créature raisonnable seule peut ramener les fins secondaires à Dieu Lui-même par une sorte de procédé analytique », étant seule capable d'analyse. « De même donc que dans les sciences démonstratives, la conclusion n'est légitimement gardée, que si on la ramène, par l'analyse, aux premiers principes »; sans cela, en effet, il n'y a pas de véritable science; « de même le mouvement appétitif de la créature raisonnable ne saurait être droit, tant qu'il ne comprend pas l'appétit explicite de Dieu Lui-même, d'une façon actuelle, ou d'une façon habituelle » ou virtuelle, selon que nous l'avons expliqué plus haut, quand il s'agissait de la fin dernière voulue en chacun de nos actes (q. 1, art. 6).

On a voulu dire aussi qu'il n'y avait pas de précepte, obligeant à référer toujours tous nos actes à la fin dernière concrète véritable qui est Dieu. Il existe cependant le mot de saint Paul, nous recommandant de faire toutes choses pour la gloire de Dieu. Il est vrai qu'on ne tombe pas d'accord sur la portée ou le caractère obligatoire de cette recommandation. Aussi bien n'est-il pas nécessaire d'en appeler à l'existence d'un précepte positif, sur le point qui nous occupe. Le précepte, ici, n'est pas autre chose que la conclusion très prochaine et inéluctable qui se tire du premier principe de la loi naturelle, commandant absolument tous nos actes, sans exception; savoir que *tout acte qui procède de la raison doit être un acte ordonné.* C'est cette lumière indéfectible de la raison, innée au cœur de l'homme, qui fondera le jugement dont parle l'Évangile, où tout homme devra rendre compte à Dieu du moindre de ses actes, même d'une parole inutile.

L'*ad primum* explique la difficulté assez subtile présentée par l'objection première en raison de l'indifférence spécifique de certains actes. « Qu'un acte soit indifférent de son espèce, répond saint Thomas, cela peut s'entendre diversement. Ou bien, en ce sens qu'il lui est dû, de par son espèce, d'être indifférent. C'est en ce sens que l'objection conclut. Mais, si l'on entend ainsi la chose, nous devons dire qu'il n'y a pas d'acte qui soit indifférent de son espèce : il n'est, en effet, aucun objet d'acte humain, qui ne puisse être ordonné au bien ou au mal, en raison des circonstances ou en raison de la fin. — D'une autre manière, l'acte

peut être dit indifférent de son espèce, parce qu'il n'a pas, en vertu de son espèce, d'être bon ou d'être mauvais. Mais il pourra devenir bon ou mauvais, en raison de quelque autre chose qui sera surajouté à son espèce. C'est ainsi que l'homme n'a pas, en vertu de son espèce, d'être blanc ou d'être noir : il pourra cependant être blanc ou être noir; mais ce sera en raison de quelque autre principe qui se surajoutera aux principes de son espèce ».

L'*ad secundum* fait observer que « pour Aristote, le mal est, proprement, ce qui est nuisible aux autres; auquel sens, le prodigue est dit n'être pas mauvais, parce qu'il ne nuit à personne, mais seulement à lui-même. Pareillement, pour toutes les autres choses qui ne nuisent pas au prochain. Quant à nous, ici, nous appelons mal, d'une façon générale, tout ce qui répugne à la droite raison. Et, en ce sens, tout acte individuel est bon ou mauvais, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad tertium* déclare que « toute fin voulue par la raison délibérée appartient au bien d'une vertu ou au mal d'un vice. Car, cela même, que quelqu'un agit d'une façon ordonnée à l'effet de nourrir son corps ou de lui accorder du repos, est ordonné au bien de la vertu, en celui qui ordonne son corps au bien de la vertu. Et il en est de même pour tout le reste. » — Nous retrouvons, dans cette réponse de saint Thomas, expressément formulée, la doctrine des fins ou des raisons subordonnées, que nous rappelions tout à l'heure. Il n'est rien, parmi les actes de l'homme, non pas même ce qui paraît le plus éloigné d'une fin rationnelle supérieure, comme, par exemple, les actes qui ont trait à la seule vie du corps et à son bien-être, qui ne puisse être ordonné à cette fin supérieure qui est la fin de la vertu soit dans l'ordre naturel soit dans l'ordre surnaturel. Il suffit que cet acte soit, en lui-même, ce que la raison veut qu'il soit, et que le sujet d'où il émane soit lui-même actuellement ou habituellement et virtuellement ordonné à la fin de toute vertu, c'est-à-dire à Dieu.

L'acte humain ou d'ordre moral n'est pas nécessairement bon; il peut être mauvais dans son ordre ou au point de vue moral. Il est bon, quand il a tout ce qu'il doit avoir selon la mesure de

son être, qui est la raison; il est mauvais, quand il lui manque quelque chose selon cette mesure. Or, c'est à un triple point de vue qu'il peut ainsi lui manquer quelque chose, ou qu'il a, au contraire, tout ce qu'il doit avoir. Nous pouvons, en effet, distinguer trois choses, dans l'acte humain : l'objet, qui le spécifie; les circonstances, qui l'individuent; et notamment, la fin, qui le fait être. Toutes ces choses-là peuvent concourir soit à sa bonté soit à sa malice. Et cette raison de bonté ou de malice est une raison qui divise spécifiquement l'acte humain, en tant que tel. Nous avons vu comment la qualité de l'objet peut concourir à cette raison spécifique de bonté ou de malice morale; de même, pour la qualité de la fin. Il nous reste à voir comment les circonstances y concourent. Saint Thomas examine, à ce sujet, deux choses : premièrement, si quelque circonstance peut donner à l'acte humain son être spécifique bon ou mauvais, au point de vue moral; secondement, si toute circonstance qui ajoute à la bonté ou à la malice de l'acte, lui donne un être spécifique nouveau au point de vue moral. — D'abord, le premier point. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article X.

Si quelque circonstance peut constituer l'acte moral dans l'espèce d'acte bon ou d'acte mauvais?

Trois objections veulent prouver que « les circonstances ne peuvent pas constituer quelque espèce d'acte bon ou d'acte mauvais. » — La première est que « l'espèce de l'acte se tire de l'objet. Or, les circonstances sont distinctes de l'objet. Donc les circonstances ne donnent pas à l'acte son espèce ». — La seconde objection remarque que « les circonstances se comparent à l'acte moral, à titre d'accidents, ainsi qu'il a été dit (q. 7, art. 1). Or, l'accident ne constitue pas l'espèce » : il est en dehors et s'y surajoute. « Donc les circonstances ne constituent pas quelque espèce d'acte bon ou d'acte mauvais ». — La troisième objection dit qu' « une même chose n'a pas plusieurs espèces. Or, un même acte a plusieurs circonstances. Donc les circonstances ne constituent pas l'acte moral dans quelque espèce de bien ou de mal ».

L'argument *sed contra* observe que « le lieu est une circonstance. Or, le lieu constitue l'acte moral dans une certaine espèce de mal; c'est ainsi que voler quelque chose d'un lieu saint constitue un sacrilège », ou une espèce distincte dans le genre d'acte mauvais qu'est le vol. « Donc les circonstances constituent l'acte moral dans une espèce de bien ou de mal ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par nous rappeler, en le précisant encore, le grand principe qui gouverne toute cette question de la moralité de l'acte humain et des espèces de cette moralité. « De même que les espèces des choses naturelles sont constituées par les formes naturelles; de même les espèces des actes moraux sont constituées par les formes que la raison conçoit, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit (art. 5). Or, parce que la nature est déterminée à une chose et que son procédé ne peut aller à l'infini, il est nécessaire d'arriver à une dernière forme, d'où se tire une différence spécifique qui ne peut pas avoir d'autre différence spécifique après elle. Et de là vient que dans les choses naturelles, ce qui a raison d'accident pour une chose ne peut pas être pris comme différence constitutive de l'espèce » pour cette chose : elle a son espèce déterminée et elle ne saurait en avoir d'autre; tout ce qui se surajoute n'aura jamais que raison d'accident : une espèce nouvelle n'arriverait que si la première était détruite. « Mais le procédé de la raison n'est pas déterminé à un seul terme : quelle que soit la chose acquise, la raison peut en concevoir d'autres encore. Il suit de là que ce qui dans un acte est considéré comme circonstance surajoutée à l'objet qui détermine l'espèce de l'acte, peut, de nouveau, être pris par la raison ordonnatrice, comme condition principale d'objet déterminant l'espèce de l'acte » : ce qui, par rapport à l'objet de l'acte, n'aurait de soi que raison de circonstance ou d'accident, peut tomber sous un ordre spécial de la raison, qui lui donnera, au point de vue moral, non plus la raison de simple circonstance, mais la raison de condition essentielle et spécifiquement distinctive dans l'objet de l'acte, considéré du point de vue moral et non pas seulement du point de vue physique. « Ainsi, le fait de prendre ce qui appartient à autrui, tire son espèce de ce dernier caractère; et à ce titre, il

est constitué », au point de vue de la raison ou quant à l'être moral, « dans l'espèce du vol; que si, à côté de ce caractère essentiel, se considère la raison de lieu ou de temps, cette nouvelle raison aura raison de circonstance. Mais, parce que la raison peut aussi statuer ou ordonner en ce qui est du lieu et du temps ou autres choses de ce genre, il se pourra que la condition du lieu considéré par rapport à l'objet se présente comme contraire à l'ordre de la raison. C'est ainsi que la raison ordonne de ne pas violer le lieu saint; il suit de là que prendre ce qui ne nous appartient pas, quand cela appartient au lieu saint, revêt un caractère spécial de répugnance par rapport à l'ordre de la raison; et, à cause de cela, le lieu qui n'était d'abord qu'une circonstance, devient maintenant une condition principale de l'objet, le constituant en opposition avec la raison » : on n'aura donc plus, dans ce cas, simplement un vol; on aura un vol d'une espèce particulière, qui prendra le nom de sacrilège. « Et, de cette manière, toutes les fois qu'une circonstance regarde un ordre spécial de la raison, soit pour, soit contre, il faut que cette circonstance spécifie l'acte moral ou bon ou mauvais ».

L'*ad primum* observe que « les circonstances, selon qu'elles donnent une espèce à l'acte, sont considérées comme une certaine condition de l'objet, ainsi qu'il a été dit, et, en quelque sorte, comme une certaine différence spécifique de cet objet ».

L'*ad secundum* appuie sur la même remarque. « La circonstance qui reste dans la raison de circonstance, ayant, en effet, la raison d'accident, ne donne pas d'espèce; mais, selon qu'elle se change en condition principale de l'objet, pour autant elle donne l'espèce ».

L'*ad tertium* fait observer que « ce n'est pas toute circonstance, qui constitue l'acte moral dans une espèce d'acte bon ou d'acte mauvais; attendu que toute circonstance n'implique pas un rapport de convenance ou de disconvenance à la raison », au moins de rapport spécial et nouveau, comme nous l'allons expliquer à l'article suivant. « Et par suite, il n'est pas nécessaire, s'il y a plusieurs circonstances pour un même acte, qu'un même acte se trouve en plusieurs espèces. — Au surplus, il n'y a d'ailleurs pas d'inconvénient à ce qu'un même acte moral soit

en plusieurs espèces, au point de vue moral, même en plusieurs espèces disparates, ainsi qu'il a été dit » (art. 7, *ad* 1um; q. 1, art. 3, *ad* 3um).

Ce dernier mot, que nous avions déjà expliqué plus haut, en ce qui est de la diversité des espèces dues à l'objet et à la fin, est mis en lumière très vive par saint Thomas, relativement à la diversité spéciale causée par les circonstances, dans les *Questions disputées, du Mal* (q. 2, art. 6). — A l'*ad* 2um de cet article, saint Thomas formule ainsi la grande règle de la spécification morale : « De même que l'acte, en général, reçoit l'espèce de l'objet, de même l'acte moral reçoit l'espèce de l'objet moral; mais il ne s'ensuit pas qu'il ne puisse recevoir l'espèce par le moyen des circonstances; car la circonstance peut amener dans l'objet une condition nouvelle qui donne l'espèce à l'acte ». Ce mode dont la circonstance donne l'espèce à l'acte ne doit pas se confondre avec le mode dont la fin peut aussi donner à l'acte son espèce. Il en est, observe saint Thomas dans son commentaire sur les *Sentences* (liv. IV, dist. 16, q. 3, art 2, q^{la} 3), qui ont voulu expliquer que les circonstances donnent à l'acte son espèce, en disant que cela arrive selon que ces circonstances sont prises comme fins de la volonté, attendu que l'acte moral tire son espèce de la fin. Mais, reprend le saint Docteur, cela ne semble pas convenablement dit. Parfois, en effet, l'espèce » de l'acte, s'il s'agit de l'acte mauvais, c'est-à-dire « du péché, varie sans que l'intention » de celui qui agit « se porte sur cette circonstance : c'est ainsi que le voleur prendrait aussi volontiers un vase d'or, qui ne serait pas sacré, comme il le prend quand il est tel; et cependant son acte est changé en une autre espèce de péché : de simple vol. il devient sacrilège. Il s'ensuivrait aussi, que, seule, la circonstance de la fin changerait l'espèce; ce qui n'est pas : car toute circonstance peut changer l'espèce morale, bien qu'elle ne la change pas toujours ». Ce n'est pas donc pas uniquement parce que telle circonstance est prise comme fin par la volonté, devenant ainsi une sorte de second objet pour l'acte moral, que la circonstance peut donner à l'acte moral son espèce; c'est aussi parce qu'elle modifie en lui-même ce qui était déjà l'objet de

cet acte, devenant, pour ainsi dire, partie, ou, comme s'exprime saint Thomas, condition principale de cet objet. Il est vrai que même sans devenir fin directe de la volonté, la circonstance peut encore devenir une sorte de second objet, distinct du premier et qui se surajoute à lui, non pas comme partie ou condition nouvelle et principale, mais comme objet nouveau : « C'est ainsi, remarque saint Thomas dans l'*ad* 2um précité de la question *du Mal*, que si quelqu'un fait quelque chose qui ne convient pas durant le temps saint, le temps saint qui est considéré comme circonstance par rapport à l'acte inconvenant qui se fait alors, peut être considéré comme objet, par rapport à un autre acte qui entoure le premier, et qui est l'acte de mépriser le temps saint. Dans ce cas, on peut entendre que la circonstance donne l'espèce à l'acte, non point parce qu'il résulte de cette circonstance une certaine condition nouvelle du premier objet, mais en tant que cette circonstance est considérée comme objet d'un autre acte juxtaposé. Il en serait de même », et cet autre exemple est celui de la circonstance prise directement comme fin de la volonté, « si quelqu'un commettait la fornication pour voler : une nouvelle espèce d'acte mauvais viendrait de l'acte d'intention se portant sur une fin mauvaise, objet de cet acte d'intention ».

C'est cette différence dans la spécification de l'acte moral par les circonstances, selon que cette spécification se produit en raison d'une circonstance devenant, en quelque sorte, partie ou condition principale du premier objet, ou, au contraire, étant elle-même une sorte d'objet nouveau, soit parce qu'elle constitue l'objet d'un acte distinct, soit parce qu'en effet elle est l'objet d'un acte de la volonté distinct et surajouté explicitement ou directement, — qui amène une simple différence spécifique nouvelle du même acte restant un seul acte moral, ou une espèce nouvelle qui constitue un acte nouveau. Dans un cas, c'est une gradation dans la détermination spécifique d'un même acte générique: dans l'autre, c'est la constitution d'un acte différent. « Lorsque la circonstance constitue une espèce qui se réfère à l'acte préconçu comme l'espèce au genre subalterne, on n'a pas un acte qui soit en des espèces diverses, déclare saint Thomas à l'*ad* 3um de l'article de la question *du Mal* pas plus qu'être

sous l'espèce *homme* et sous le genre *animal* », (qui pourtant, est, lui aussi, une espèce, par rapport au genre *vivant*), « ne fait qu'on soit sous diverses espèces; car l'homme est vraiment tout ce qu'est l'animal; et il en est de même du sacrilège et du vol : dans ce cas, en effet, avait dit saint Thomas, au corps de ce même article, l'espèce constituée par la circonstance est une certaine espèce », une détermination nouvelle et plus limitée « de l'acte même, qui, d'abord, était considéré sous une raison plus générale. D'autres fois, au contraire, la circonstance constitue une certaine espèce tout autre et disparate, qui n'appartient pas au même genre d'acte moral : ainsi quand je vole ce qui appartient à autrui pour pouvoir commettre un meurtre ou une simonie » : il n'y a aucun rapport intrinsèque entre ces deux actes : c'est ma volonté seule qui les unit; ils pourraient aussi être unis, nous l'avons dit, indépendamment de la volonté, mais d'une façon tout accidentelle; comme d'accomplir un acte inconvenant durant un temps particulièrement saint. « Lorsque la circonstance constitue ainsi une autre espèce d'acte moral disparate, le même acte sera sous deux espèces diverses ». Il n'y aura qu'un seul acte physique; mais il y aura deux ou plusieurs actes moraux, ou plutôt deux ou plusieurs moralités dans un même acte. « Si », déclare expressément saint Thomas, en réponse à la douzième objection de ce même article, « la circonstance constitue une espèce qui se réfère à l'acte peccamineux préconçu, comme l'espèce de cet acte, à la manière dont l'adultère se réfère à la fornication, il n'y a pas deux péchés; il n'y en a qu'un: mais si elle constitue une espèce de péché disparate, le péché sera un en raison de l'unique substance d'acte, mais ce péché sera multiple, en raison des multiples et diverses difformités qui seront en lui », et qui ne se subordonneront pas entre elles, mais seront seulement juxtaposées dans leur raison de malice. — Or, nous l'avons dit, et ce mot doit être soigneusement retenu, les diverses raisons de moralité se subordonnent, quand elles affectent le même objet moral; elles se juxtaposent, quand elles constituent des objets moraux distincts.

Les circonstances de l'acte humain peuvent donner à cet acte son être spécifique au point de vue moral; le font-elles toujours? Suffit-il qu'une circonstance ajoute à la bonté ou à la malice de l'acte, pour qu'elle constitue cet acte avec un nouveau caractère spécifique ou dans une nouvelle espèce de bien ou de mal. — C'est ce qu'il nous reste à examiner, et tel est l'objet de l'article suivant.

Article XI.

Si toute circonstance qui augmente la bonté ou la malice de l'acte, constitue l'acte moral dans l'espèce d'acte bon ou d'acte mauvais?

Trois objections veulent prouver que « toute circonstance ayant trait à la bonté ou à la malice donne une espèce à l'acte ». — La première est que « le bien et le mal sont les différences spécifiques des actes moraux. Cela donc qui fait différence dans la bonté ou la malice de l'acte moral, fait différer selon la différence spécifique; ce qui est différer selon l'espèce. Or, ce qui ajoute à la bonté ou à la malice de l'acte, fait différer selon la bonté et la malice. Donc cela fait différer selon l'espèce. Donc toute circonstance qui ajoute à la bonté ou à la malice de l'acte, constitue l'espèce » de cet acte. — La seconde objection pose ce dilemme. « Ou la circonstance qui survient, a, en elle, une certaine raison de bonté ou de malice; ou elle n'en a aucune. Si elle n'en a pas, elle ne peut pas ajouter à la bonté ou à la malice de l'acte; car ce qui n'est pas bon, ne peut pas faire qu'une chose bonne soit meilleure, et ce qui n'est pas mauvais, ne peut pas faire qu'une chose mauvaise soit pire. Que si elle a, en elle, une raison de bonté ou de malice, par le fait même elle a une certaine espèce de bien ou de mal. Donc toute circonstance qui ajoute à la bonté ou à la malice, constitue une nouvelle espèce de bien ou de mal ». — La troisième objection rappelle que « d'après saint Denys, au chapitre IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 22), *le mal est causé par n'importe quel défaut*. Or, chaque circonstance qui aggrave la malice, implique un défaut spécial. Donc chaque circonstance ajoute une

nouvelle espèce de péché. Et, pour la même raison, chaque circonstance qui augmente la bonté, semble ajouter une nouvelle espèce de bien. comme chaque unité ajoutée au nombre fait une nouvelle espèce de nombre; car le bien consiste dans *le nombre, le poids et la mesure* » [cf. I p., q. 5, art. 5].

L'argument *sed contra* observe simplement que « le plus et le moins ne diversifient pas l'espèce. Or, le plus et le moins sont une circonstance qui ajoute à la bonté et à la malice. Donc toute circonstance qui ajoute à la bonté et à la malice, ne constitue pas l'acte moral dans une espèce d'acte bon ou d'acte mauvais ».

Au corps de l'article, saint Thomas s'appuie sur la doctrine exposée à l'article précédent. Il rappelle que « la circonstance, ainsi qu'il a été dit, donne l'espèce de bien et de mal à l'acte moral, selon qu'elle regarde un ordre spécial de la raison ». Si, par elle-même, et non pas seulement à cause de l'objet ou à cause d'une autre circonstance, telle circonstance implique un rapport de convenance ou de disconvenance à la raison, elle aura en elle de spécifier l'acte humain, au point de vue moral, en mal ou en bien. « Mais il arrive parfois qu'une circonstance n'a trait à l'ordre de la raison, en bien ou en mal, qu'à cause d'une autre circonstance présupposée, qui donne à l'acte moral l'espèce d'acte bon ou d'acte mauvais. C'est ainsi que prendre quelque chose en grande ou en petite quantité, n'a trait à l'ordre de la raison, en bien ou en mal, que si l'on présuppose une autre condition, d'où l'acte tire une raison de bonté ou de malice; par exemple, le fait que la chose qu'on prend, appartient à autrui. Il s'ensuit que prendre ce qui appartient à autrui, en grande ou en petite quantité, ne diversifiera pas l'espèce du péché » : l'acte demeurera toujours dans l'espèce d'acte mauvais qui est le vol. « Toutefois, cette circonstance peut aggraver ou diminuer le péché. Il en est de même dans les autres actes mauvais ou bons. Et donc nous devons dire que toute circonstance qui ajoute à la bonté ou à la malice, ne varie pas l'espèce de l'acte moral ».

L'*ad primum* répond que « dans les choses qui admettent le plus et le moins, la différence du plus et du moins ne diversifie

pas l'espèce; c'est ainsi que d'être plus ou moins blanc, ne fait pas qu'on soit d'une couleur spécifiquement différente. Et pareillement le seul fait qu'il y a diversité du plus et du moins dans le bien ou dans le mal, n'entraîne pas, pour l'acte moral, une différence spécifique ».

L'*ad secundum* fait observer que « la circonstance qui aggrave le péché ou qui ajoute à la bonté de l'acte, n'a pas toujours une raison de bonté ou de malice en elle-même, mais seulement, quelquefois, par rapport à une autre condition de l'acte, ainsi qu'il a été dit (au corps de l'article). Dans ce cas, elle ne donne pas de nouvelle espèce, mais elle augmente la bonté ou la malice qui se tire de l'autre condition de l'acte ».

L'*ad tertium* répond dans le même sens. Toute circonstance qui aggrave la malice d'un acte « n'implique pas un certain défaut en raison d'elle-même; elle ne le fait quelquefois qu'en raison d'une autre chose distincte d'elle. Et, de même, la circonstance » qui ajoute à la bonté « n'ajoute pas toujours une perfection nouvelle, sinon en raison d'une autre chose. Et pour autant, bien qu'elle ajoute à la bonté ou à la malice, elle ne varie pas toujours l'espèce du bien et du mal ».

S'il fallait donner une règle pour discerner les nouvelles espèces de moralité qui proviennent des circonstances, — résumant ainsi la grande doctrine des deux articles que nous venons de voir, — nous pourrions la formuler comme il suit.

La circonstance ne peut créer ou modifier l'espèce de la moralité dans l'acte humain, que si elle tombe, par elle-même, sous un ordre de la raison. Si elle ne se réfère à l'ordre de la raison, qu'à cause de l'objet ou à cause d'une autre circonstance, elle pourra bien ajouter à la bonté ou à la malice de l'acte, dans l'espèce où cet acte se trouve déjà, — et encore ne sera-t-il pas nécessaire qu'elle le fasse toujours; — mais elle n'apportera jamais une espèce nouvelle à l'acte. Il faut donc que la circonstance se réfère par elle-même et selon son être propre, à la raison, pour qu'elle intéresse la moralité de l'acte au point de vue spécifique. Or, c'est d'une double manière, qu'elle peut ainsi intéresser la moralité de l'acte, au point de vue spécifique, quand

elle dit par elle-même un ordre spécial à la raison, principe de la moralité. Tantôt, en effet, elle donnera à l'acte une nouvelle espèce, en ce sens que l'espèce qui serait celle de l'acte sans cette circonstance, a désormais raison de genre par rapport à l'espèce que donne la circonstance. Il en est ainsi *toutes les fois que de la circonstance résulte une condition spéciale nouvelle de moralité pour ce qui était l'objet de l'acte.* Par exemple, dans l'ordre des actes mauvais, si l'objet du vol, qui est le bien d'autrui, revêt, sous sa raison propre de *bien d'autrui*, la condition spéciale et nouvelle d'être un objet *saint*, soit parce qu'il est consacré, soit parce qu'il appartient au lieu saint, le vol, de simple vol qu'il serait, devient cette espèce particulière de vol qui s'appelle, parmi toutes les espèces de vols, un sacrilège. De même, si la matière ou l'objet de l'homicide, qui est une personne humaine, revêt ce caractère spécial d'être une personne consacrée à Dieu, l'homicide, de simple homicide qu'il serait sans cette condition, devient cette espèce particulière d'homicide, qui, parmi les diverses espèces d'homicides, porte le nom de sacrilège. Pareillement, si on abuse d'une personne consacrée à Dieu, au lieu d'une simple fornication, ou d'un adultère, on aura cette espèce particulière de péché de luxure qui portera aussi, dans ce genre de péchés, le nom de sacrilège.

Si, au contraire, *de la circonstance qui entoure l'acte humain*, ne résulte pas une condition spéciale nouvelle de moralité pour ce qui était l'objet de l'acte, mais *se trouve constitué comme un objet moral nouveau* distinct du premier, dans ce cas la première espèce demeure dans sa raison d'espèce, et la circonstance crée une espèce nouvelle, se surajoutant ou plutôt se juxtaposant à la première, comme une espèce d'un autre genre. — Ainsi, toujours dans l'ordre des actes mauvais, l'homicide ou le meurtre d'une personne qui n'est pas consacrée à Dieu, mais qui se trouve dans un lieu saint, garde son caractère de simple homicide, mais entraîne après lui une autre espèce de péché joint au péché d'homicide, et qui est la profanation du lieu saint : cette profanation s'appellera aussi du nom de sacrilège; mais, ce ne sera plus, comme tout à l'heure, une espèce dans le genre homicide; ce sera un péché d'un autre genre, un sa-

crilège distinct, qui ne se rattachera qu'accidentellement à l'acte d'homicide. De même, pour l'abus d'une personne qui ne serait pas consacrée à Dieu, mais qui se trouverait dans un lieu saint. Pareillement aussi pour le vol d'un objet qui n'est point consacré, ni ne fait point partie du lieu saint, mais se trouve accidentellement dans un lieu saint. Dans tous ces cas, il y a comme des actes distincts et disparates, chacun ayant son espèce propre et distincte, en des genres non subalternes. Si bien qu'un même acte pourra se rencontrer, qui aura deux espèces distinctes et disparates, appelées cependant d'un même nom. Ainsi de l'homicide qui porte sur une personne sacrée et s'accomplit dans le lieu saint. La circonstance du lieu saint lui donne l'espèce disparate de sacrilège, qui est la profanation de ce saint lieu; et parce que cette profanation du lieu saint se fait par le meurtre d'une personne consacrée à Dieu, on a ici, outre le sacrilège qui consiste dans la profanation du saint lieu, le sacrilège propre à l'acte lui-même et qui spécifie l'homicide.

Il résulte de ce qui a été dit, qu'un même péché peut appartenir, en raison de sa propre espèce morale, à deux genres de péchés différents. Le vol, par exemple, ou la luxure, ou l'homicide, qui ont, chacun dans leur genre, la raison de sacrilège, appartiennent, comme sacrilèges, au genre propre dont ils sont les espèces; et aussi au genre sacrilège, dont ils sont également des espèces. Mais ce n'est pas au même titre qu'ils ont la raison d'espèce dans l'un et l'autre genre. Ils sont les espèces de leur genre propre, *en raison de la circonstance qui devient une condition de l'objet appartenant à ce genre;* ils sont, au contraire, les espèces du genre sacrilège, en raison de l'objet qui les constitue dans leur genre.

Dans un cas, la circonstance a raison de différence spécifique ultime, et l'objet ordinaire a raison de genre; dans l'autre, la circonstance a raison de genre et l'objet ordinaire devient la différence spécifique. Si, en effet, le vol, la luxure et l'homicide diffèrent dans le genre sacrilège, ce n'est pas en raison du caractère de *chose sainte,* qui est commun dans les trois cas; mais en raison de l'objet ou de la personne, où se trouve ce caractère de chose sainte, et en raison de l'acte matériel ou de la chose accomplie à

l'endroit de telle chose ou de telle personne sainte, qui fait que ces divers actes appartiennent, chacun, à tel genre distinct.

L'acte humain, pris en général et sans considérer encore séparément son caractère d'acte intérieur ou d'acte extérieur, se distingue, au point de vue de la bonté ou de la malice, selon qu'il a ou qu'il n'a pas ce qui est requis à la plénitude de son être propre. Or, l'être propre de l'acte humain, en tant que tel, consiste à être un acte de raison. Il sera donc, purement et simplement, bon, quand tout en lui sera conforme à la raison; il ne le sera pas, il sera mauvais, dans la mesure où quelque chose en lui ne sera pas conforme à la raison. Les éléments qui peuvent ainsi concourir à la bonté ou à la malice de l'acte humain, selon qu'ils seront conformes à la raison ou ne le seront pas, sont l'objet, les circonstances et la fin. La distinction qui en résulte, est, pour l'acte humain, une distinction spécifique car elle porte sur l'objet de l'acte sous sa raison formelle, à prendre l'objet de l'acte non pas comme chose physique ou extérieure, mais comme chose de raison : la spécification dont il s'agit, en effet, est une spécification dans l'ordre moral, et non dans l'ordre physique. Dans l'ordre physique, l'acte humain se spécifie toujours par son objet, au sens matériel de ce mot; et seulement par son objet. Dans l'ordre moral, l'acte humain se spécifie aussi par son objet, mais par son objet qui n'est pas l'objet matériel en tant que tel; c'est l'objet en tant qu'il est chose de raison. Cet objet, chose de raison, est parfois, souvent même, l'objet matériel de l'acte; mais ce ne l'est pas toujours. C'est toujours la fin. C'est parfois telle circonstance, soit que la circonstance se joigne à l'objet matériel, comme condition nouvelle d'objet moral, soit même qu'elle constitue à elle seule un véritable objet moral; toutefois, il n'en est pas toujours ainsi : la circonstance peut n'être qu'une condition accidentelle s'ajoutant à l'objet moral préexistant; elle peut même n'être que d'ordre physique et ne se rapporter en rien à la moralité de l'acte.

Nous avons considéré la moralité de l'acte humain *selon qu'il est en lui-même*, avec tout ce qui peut se rencontrer en lui,

objet, circonstances, fin. — Nous devons maintenant considérer la moralité de cet acte *selon qu'il se trouve dans la volonté*. Ce va être l'objet de la question suivante, d'une importance extrême, puisque c'est ici que nous aurons à étudier directement et en elle-même la conscience morale.

QUESTION XIX.

DE LA BONTÉ ET DE LA MALICE DE L'ACTE INTÉRIEUR DE LA VOLONTÉ.

Cette question comprend dix articles :

1° Si la bonté de la volonté dépend de l'objet?
2° Si elle dépend du seul objet?
3° Si elle dépend de la raison?
4° Si elle dépend de la loi éternelle?
5° Si la raison qui se trompe, oblige?
6° Si la volonté qui suit la raison qui se trompe, contre la loi de Dieu, est mauvaise?
7° Si la bonté de la volonté, en ce qui est ordonné à la fin, dépend de la fin?
8° Si le degré de bonté ou de malice dans la volonté suit le degré de bien ou de mal dans l'intention?
9° Si la bonté de la volonté dépend de sa conformité à la volonté divine?
10° S'il est nécessaire que la volonté humaine soit conforme à la volonté divine quant à l'objet voulu, pour qu'elle soit bonne?

Ces dix articles considèrent les conditions de bonté ou de malice pour l'acte intérieur de la volonté. Elles se ramènent toutes, nous le verrons, à une seule, l'objet. Mais l'objet de la volonté humaine n'est pas quelque chose d'absolu; il est lui-même conditionné, soit par la raison, soit par les divers rapports qu'il dit à la volonté, soit par la volonté divine. C'est pourquoi saint Thomas examine, dans les deux premiers articles, comment la bonté ou la malice de l'acte dépend de l'objet; puis, comment elle dépend de la raison (art. 3-6); des divers aspects de l'acte lui-même (art. 7, 8); et de la volonté divine (art. 9, 10). — L'action de l'objet par rapport à la bonté ou à la malice de l'acte de la volonté, peut être étudiée sous un double aspect : d'abord, si l'objet cause, en effet, cette bonté ou cette malice (art. 1); ensuite, s'il est le seul à les causer (art. 2).

Le premier point va faire l'objet du premier article.

Article Premier.

Si la bonté de la volonté dépend de l'objet?

La « volonté » se prend ici pour la faculté de vouloir, selon qu'elle produit son acte de vouloir; il s'agit directement de cet acte lui-même, en tant qu'il émane de la faculté qui veut. L' « objet » est ce à quoi cet acte se termine, ce sur quoi il porte. Il n'est autre que le bien ou la perfection, au sens naturel de ces mots. De même, en effet, que l'être est l'objet de l'intelligence, de même le bien est l'objet de la volonté. Il s'agit donc de savoir si l'acte de la volonté, qui émane d'elle et demeure en elle, tire sa raison de bonté ou de malice, au point de vue moral, du bien qui le termine et le fait être lui-même, le spécifiant au point de vue physique, comme nous l'avons dit à la question première, article 3.

Trois objections veulent prouver que « la bonté de la volonté ne dépend pas de l'objet ». — La première est que « la volonté ne porte que sur le bien; car *le mal est en dehors de la volonté*, ainsi que s'exprime saint Denys, au ch. IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 22). Si donc la bonté de la volonté se jugeait par l'objet, il s'ensuit que toute volonté serait bonne et qu'aucun acte de la volonté ne serait mauvais ». — La seconde objection dit que « le bien se trouve d'abord dans la fin; et c'est pourquoi la bonté de la fin, en tant que telle, ne dépend pas d'autre chose. Or, d'après Aristote, au sixième livre de l'*Éthique* (ch. V, n. 4, de S. Th., leç. 4), l'*action bonne a raison de fin, bien que la faction* », ou l'acte qui aboutit à une production extérieure, « *ne l'ait jamais*, car cet acte est toujours ordonné, comme à sa fin, à la chose qui est produite. Donc la bonté de l'acte de la volonté ne dépend pas de quelque objet » : il porte en lui la raison de sa bonté. — La troisième objection remarque que « tout être, quand il agit, fait qu'un autre est ce qu'il est lui-même. Or, l'objet de la volonté est une chose bonne dans l'ordre de nature. Il ne se pourra donc pas qu'il confère à la volonté une bonté

morale. Par conséquent, la bonté morale de la volonté ne dépend pas de l'objet ».

L'argument *sed contra* se réfère à « Aristote », qui « dit, au cinquième livre de l'*Éthique* (ch. 1, n. 3; de S. Th., leç. 1), que la justice est ce par quoi des hommes veulent les choses justes; et pour la même raison, la vertu est ce par quoi des hommes veulent les choses bonnes. Or, la bonne volonté est celle qui est selon la vertu. Donc la bonté de la volonté provient de ce que quelqu'un veut le bien ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « le bien et le mal sont des différences intrinsèques de l'acte de la volonté ». Il s'agit là du bien et du mal moral, c'est-à-dire de ce qui est bon et de ce qui est mauvais, non dans l'ordre physique et par rapport au seul principe de la nature, mais par rapport à la raison; et la différence qu'ils causent ou qu'ils constituent dans l'acte de la volonté, est une différence affectant l'être moral de cet acte, non son être physique. « C'est qu'en effet le bien et le mal », au sens que nous venons de dire, « regardent de soi la volonté, comme le vrai et le faux regardent la raison, dont les actes se différencient en eux-mêmes par la différence du vrai et du faux, selon que nous disons telle opinion vraie ou fausse ». L'opinion, ou l'acte de la raison affirmant telle chose et niant telle autre chose, a son être physique selon la nature de l'objet qu'elle atteint : l'opinion disant que *Socrate est assis* est constituée elle-même, dans son être propre, par ce fait qu'il s'agit de *Socrate s'asseyant;* elle serait autre, si elle disait que c'est *Platon* ou *Aristote* et non Socrate *qui est assis*. Ce n'est pas relativement à cet être physique de l'opinion, que nous la dirons diversifiée par les différences du vrai ou du faux : ces différences sont les différences de l'opinion en tant qu'elle se réfère à sa mesure, à ce qu'il faut qu'elle soit pour avoir la plénitude de son être, pour être bonne, non dans l'ordre moral ou de la volonté, mais dans son ordre à elle. De même pour la volonté et pour son acte. Cet acte est déterminé dans son être physique, par la nature même de la chose qui en est l'objet : ce sera une volition d'art, ou de littérature, ou de poésie, ou de sport, ou de négoce; et, dans chacun de ces genres, telle volition déterminée

en raison de tel objet, de tel bien particulier, d'ordre physique. Mais, au-dessus de cet ordre physique, se trouve, à un titre tout spécial, quand il s'agit de la volonté, l'ordre moral. Cet ordre est, par excellence, l'ordre de la volonté. Il lui appartient en propre, et rien autre n'y participe qu'en raison d'elle. La plénitude d'être, dans cet ordre, constitue le bien moral; tout manque ou tout défaut par rapport à cette plénitude, constitue le mal moral. Le bien et le mal moral différencieront les actes de la volonté, au point de vue de la plénitude d'être qu'ils doivent avoir dans leur ordre, comme le vrai et le faux différencient les actes de l'intelligence dans l'ordre de bien qui est le leur. « Il s'ensuit que la volonté bonne et la volonté mauvaise » ou le vouloir bon et le vouloir mauvais « sont des actes qui diffèrent spécifiquement ». Nous savons, en effet, que toute différence qui est intrinsèque ou qui affecte la chose en soi, et n'est pas seulement accidentelle, est une différenc spécifique. « D'autre part », nous savons aussi que « la différence spécifique, quand il s'agit des actes, provient de l'objet, ainsi qu'il a été dit (q. 18, art. 5). Donc le bien et le mal, dans les actes de la volonté, se dit, proprement, en raison des objets ».

L'*ad primum* répond que « la volonté ne porte pas toujours sur un vrai bien; elle porte quelquefois sur un bien apparent, qui, sans doute, a une certaine raison de bien, mais qui n'est pas, purement et simplement, l'objet qui doit être voulu. Et de là vient que l'acte de la volonté n'est pas toujours bon, mais qu'il est quelquefois mauvais ». — Retenons soigneusement la distinction que vient de nous marquer ici saint Thomas. Elle explique comment la volonté peut toujours vouloir un certain bien, *même aux yeux de la raison*, sans être toujours bonne moralement. C'est qu'il ne suffit pas, pour qu'elle soit bonne moralement, qu'il y ait une *certaine raison de bien* dans l'objet qu'elle veut; il faut que cet objet soit *purement et simplement apte à être voulu par elle;* c'est-à-dire que tout considéré, et non pas seulement tel ou tel aspect particulier, l'objet qu'il s'agit de vouloir *convienne* au sujet qui doit le vouloir. S'il ne lui convient qu'*en partie*, ou sous un certain aspect, et non sous l'aspect pur et simple d'où il doit être jugé par rapport à ce sujet, la

volonté pourra bien le vouloir, mais elle sera mauvaise en le voulant; car *elle n'est point faite pour vouloir n'importe quel bien,* même par rapport au sujet en qui elle se trouve, *mais seulement le vrai bien* de ce sujet. — Et voilà donc la clef, ou le fondement, et la règle, de toute moralité, ce sur quoi il faudra tout juger, en ce qui est de la moralité des actes : *le vrai bien du sujet.*

L'*ad secundum* fait observer que « s'il est quelque acte qui puisse, d'une certaine manière, être la fin dernière de l'homme, cet acte n'est jamais l'acte de la volonté, ainsi qu'il a été dit plus haut » (q. 1, art. 1, *ad* 2um).

L'*ad tertium* précise encore la doctrine qui a été exposée au corps de l'article et à l'*ad* 1um. Il est très vrai, comme le disait l'objection, que l'objet de la volonté est toujours un bien qui contient en lui une bonté physique ou naturelle; mais « c'est par la raison que le bien est présenté à la volonté à titre d'objet » : la volonté ne peut rien vouloir qui ne lui soit présenté par la raison, comme un bien. Or, dès l'instant qu'il est présenté par la raison, il relève nécessairement de l'ordre de la raison; c'est-à-dire que la raison qui le présente, sera juste, présentant comme bien à vouloir ce qui en effet est purement et simplement bon à vouloir pour le sujet; ou fausse, présentant comme bien à vouloir, ce qui est un certain bien sans doute, mais non le bien qui convient *hic et nunc* au sujet. « Il s'ensuit que ce bien, pour autant qu'il tombe ainsi sous l'ordre de la raison, appartient à l'ordre moral; et c'est de la sorte qu'il cause la bonté morale dans l'acte de la volonté. La raison, en effet, est le principe des actes humains et moraux, ainsi qu'il a été dit » (q. 18 art. 5).

Le bien est l'objet propre de la volonté. La volonté est faite pour le bien, comme l'œil est fait pour la couleur. De même donc que l'acte de vision est diversifié spécifiquement selon la diversité des couleurs, de même l'acte de la volonté sera diversifié spécifiquement selon la diversité des biens. Cette diversité des biens peut se considérer d'une double manière : ou selon qu'on prend ces biens en eux-mêmes; et, à ce titre, l'acte de la volonté sera

tel spécifiquement, selon qu'il portera sur telle espèce ou telle catégorie de biens. C'est la spécification physique des actes de la volonté. Ou l'on considérera la diversité des biens atteints par la volonté, selon qu'ils tombent sous l'ordre de la raison; c'est-à-dire en tant que tel objet, qui est un bien en soi, est présenté à la volonté, par la raison, *comme un bien à vouloir;* et parce que tout bien en soi, n'est pas nécessairement un bien à vouloir, car le bien à vouloir doit être proportionné au sujet, il se pourra donc que tel bien présenté à la volonté par la raison, ne soit pas un vrai bien dans l'ordre moral. D'où il suit que la volonté sera spécifiée, dans l'ordre moral, selon la diversité des biens dans cet ordre-là : elle sera telle ou telle, selon que le bien sera tel ou tel : bonne, si le bien est vrai; mauvaise, si le bien est faux; et telle, dans la bonté, selon que le vrai bien est tel; telle, dans la malice, selon que le faux bien est tel. — C'est donc par le bien ou le mal moral, comme par son objet, que la volonté, dans son acte de vouloir, est constituée bonne ou mauvaise. L'acte de vouloir est bon, moralement, quand il porte sur un objet moralement bon; il est mauvais, quand il porte sur un objet moralement mauvais. — N'est-ce que de son objet, que dépend la bonté ou la malice de l'acte de vouloir?

C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer.

Article II.

Si la bonté de la volonté dépend du seul objet?

Les objections elles-mêmes vont nous préciser la portée de cet article. Elles veulent prouver, au nombre de trois, que « la bonté de la volonté ne dépend pas seulement de l'objet ». — La première observe que « la fin a plus d'affinité avec la volonté qu'avec aucune autre puissance. Or, les actes des autres puissances tirent leur bonté, non pas seulement de l'objet, mais aussi de la fin, ainsi qu'on le voit par ce qui a été dit plus haut (q. 18, art. 4). Par conséquent, la volonté aussi doit tirer sa bonté, non pas seulement de l'objet, mais encore de la fin ». — La seconde objection arguë de ce que « la bonté de

l'acte ne dépend pas seulement de l'objet, mais aussi des circonstances, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 18, art. 3). Or, selon la diversité des circonstances, il arrive qu'il y a diversité de bonté ou de malice dans l'acte de la volonté; comme si quelqu'un veut quand il doit, où il doit, autant qu'il doit, et de la manière qu'il doit, ou s'il veut comme il ne doit pas. Donc la bonté de la volonté ne dépend pas seulement de l'objet; elle dépend aussi des circonstances ». — La troisième objection insiste dans le même sens. Elle rappelle que « l'ignorance des circonstances excuse la malice de la volonté, ainsi qu'il a été vu plus haut (q. 6, art. 8). Or, cela ne serait pas, si la bonté et la malice de la volonté ne dépendait point des circonstances. Donc la bonté et la malice de la volonté dépend des circonstances, et non pas seulement de l'objet ». — Toute la force des objections consiste, on le voit, à rappeler la doctrine de la question précédente sur les trois éléments que nous avons dit concourir à la bonté ou à la malice de l'acte humain; savoir : l'objet, les circonstances, et la fin. Puisque l'acte de la volonté est l'acte humain par excellence, il n'y a pas de raison, semble-t-il, à vouloir renfermer toutes les conditions de bonté ou de malice dans le seul objet, quand il s'agit de lui.

L'argument *sed contra* en appelle, lui aussi, à la doctrine de la question précédente. « Les circonstances, en tant que telles, ne donnent pas à l'acte son espèce, ainsi qu'il a été dit (q. 18, art. 10, *ad* 2um). Or, le bien et le mal sont des différences spécifiques de l'acte de volonté, ainsi qu'il a été dit (art. préc.). Donc la bonté et la malice de la volonté ne dépend pas des circonstances, mais du seul objet ».

Au corps de l'article, saint Thomas ne renie rien de ce qu'il a établi jusqu'ici, en ce qui est des conditions requises pour la moralité de l'acte humain, ou des éléments qui peuvent concourir à cette moralité. Mais il harmonise et précise la doctrine qui doit être tenue sur ce point essentiel. « En quelque genre que ce puisse être, fait-il observer, plus une chose est première, plus elle est simple et consiste en peu de principes; c'est ainsi que les premiers corps sont des éléments simples. Aussi bien voyons-nous que ce qui est premier, en quelque genre que ce

soit, est, d'une certaine manière, simple, et consiste en une chose. Or, dans les actes humains, le principe de la bonté et de la malice vient de l'acte de la volonté » : l'acte des autres puissances, en effet, n'a raison de bonté ou de malice morale qu'autant qu'il se réfère à l'acte de la volonté. « Il s'ensuit que la bonté et la malice de la volonté devra se considérer en raison d'une seule chose; tandis que la bonté ou la malice des autres actes pourra se prendre en raison de plusieurs choses. D'autre part, cette chose une qui a raison de principe, en quelque genre que ce soit, ne saurait être quelque chose d'accidentel; ce doit être quelque chose, qui, de soi, appartient à ce genre; car toujours ce qui est accidentel se ramène à ce qui est de soi, comme à son principe. Par conséquent, la bonté de la volonté doit dépendre de cette unique chose, qui, de soi, cause la bonté dans l'acte; savoir, l'objet; et non pas des circonstances, qui sont comme des accidents de l'acte ». — C'est donc uniquement de l'objet, que dépend la bonté ou la malice de l'acte de la volonté; et nous n'avons pas, ici, à en appeler aux circonstances, comme nous le faisions pour l'acte humain en général. Toutefois, il importe de remarquer, et saint Thomas va l'expliquer lui-même dans la réponse aux objections, que le mot *objet*, ici, ne se prend pas dans le même sens où nous le prenions dans la question précédente. Dans la question précédente, l'objet se distinguait des circonstances et de la fin, en ce sens que l'acte humain pouvant être quelque chose de complexe, savoir l'acte intérieur de la volonté et l'acte extérieur des autres puissances portant sur tel ou tel objet matériel qui existe au dehors, et se trouve atteint parfois d'une manière extérieure, dans le temps et dans l'espace, il y avait lieu de distinguer ce qui appartenait en propre à la volonté et ce qui était le fait des autres puissances, avec toutes les conditions individuelles qui pouvaient concréter leur intervention. De là, les diverses raisons, s'opposant l'une à l'autre, de fin, d'objet, et de circonstances. Ici, n'ayant qu'un seul acte, et un acte tout intérieur, l'objet concrétera et renfermera tout.

Et d'abord, il s'identifie avec la fin, comme le remarque saint Thomas à l'*ad primum*. « La fin est l'objet de la volonté; ce

qui n'est pas vrai pour les autres puissances. Il s'ensuit que, par rapport à l'acte de la volonté, la bonté qui vient de l'objet ne diffère pas de la bonté qui vient de la fin, comme dans les actes des autres puissances; si ce n'est, peut-être, d'une façon tout accidentelle, et selon qu'une fin dépend d'une autre fin, ou un acte de la volonté d'un autre acte de la volonté »; mais ceci ne tire pas à conséquence, précisément parce qu'il ne s'agit plus d'un seul acte de la volonté, mais d'une multiplicité d'actes, qui se subordonnent les uns aux autres; or, ici, nous parlons de l'acte de la volonté qui forme un tout par lui-même, étant indépendant et le premier dans l'ordre des actes humains.

L'*ad secundum* répond au sujet des circonstances. Les circonstances elles-mêmes rentrent dans l'objet de la volonté, à prendre cet objet comme nous le prenons ici; c'est-à-dire, dans l'ordre moral, qui désigne non pas tel bien en soi, mais tel bien présenté à la volonté, par la raison, comme un bien à vouloir. C'est qu'en effet, « à supposer que la volonté soit bonne, aucune circonstance ne peut la rendre mauvaise. Lors donc que l'on dit que quelqu'un veut le bien, quand il ne faudrait pas ou dans le lieu qui ne convient pas, ceci peut s'entendre d'une double manière. Ou bien, en effet, il s'agit de la chose voulue; et, dans ce cas, la volonté ne porte plus sur le bien: car vouloir faire une chose, quand cette chose ne doit pas être faite, n'est pas vouloir une chose bonne » : cette chose peut être bonne en soi; elle n'est pas chose bonne par rapport à l'acte de vouloir. « Que s'il s'agit de l'acte de vouloir, il n'est déjà plus possible que quelqu'un veuille le bien quand il ne le doit pas, puisque l'homme doit toujours vouloir le bien: la chose ne serait possible que d'une façon tout accidentelle, en ce sens que de vouloir tel bien à tel moment pourrait empêcher qu'on n'en veuille un autre qui doit être voulu à ce même moment. Mais, dans ce cas, le mal ne vient pas de ce qu'on veut ce bien; il vient plutôt de ce qu'on ne veut pas tel autre bien. Et il en faut dire autant des autres circonstances ».

L'*ad tertium* dit que « l'ignorance des circonstances excuse la malice de la volonté, quand les circonstances affectent l'objet voulu, en tant que celui qui veut ignore les circonstances de

l'acte » ou de la chose « qu'il veut ». — Dans ce cas, c'est l'objet voulu, sous sa raison propre d'objet voulu, qui se trouve conditionné par l'ignorance dont il s'agit; et pour autant cette ignorance influe sur la moralité de l'acte.

Mais ceci nous amène précisément à étudier, en elles-mêmes, les conditions qui peuvent affecter l'objet de l'acte intérieur, sous sa raison propre d'objet. Ces conditions, nous l'avons déjà dit, sont au nombre de trois : la raison; la volonté elle-même; et la volonté divine. — D'abord, la raison. Et là-dessus, saint Thomas examine deux choses : premièrement : si la bonté de la volonté dépend de la raison; secondement, de quelle raison elle dépend (art. 4-6). — Le premier point forme l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si la bonté de la volonté dépend de la raison?

Trois objections veulent prouver que « la bonté de la volonté ne dépend pas de la raison ». — La première est que « ce qui vient d'abord ne dépend pas de ce qui vient après. Or, le bien appartient à la volonté avant d'appartenir à la raison, comme on le voit par ce qui a été dit plus haut (q. 9, art. 1). Donc le bien de la volonté ne dépend pas de la raison ». — La seconde objection cite un mot d' « Aristote », qui « dit, au sixième livre de l'*Éthique* (ch. II, n. 3; de S. Th., leç. 2), que la bonté de l'intellect pratique est *le vrai conforme à l'appétit juste*. Or, l'appétit juste est la volonté bonne. Donc la bonté de la raison pratique dépend plutôt de la bonté de la volonté, qu'inversement ». — La troisième objection observe que « le moteur ne dépend pas du mobile; mais c'est l'inverse qui est vrai. Or, la volonté meut la raison et les autres puissances, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 9, art. 1). Donc la bonté de la volonté ne dépend pas de la raison ».

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Hilaire », qui « dit, au dixième livre de *la Trinité* (n. 1) : *Toute persistance d'une volonté commencée est contraire à la mesure, si la vo-*

lonté n'est pas soumise à la raison. Or, la bonté de la volonté consiste à ne pas être contraire à la mesure. Donc la bonté de la volonté dépend de ce qu'elle est soumise à la raison ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par rappeler la doctrine des deux articles précédents. « Ainsi qu'il a été dit, la bonté de la volonté dépend proprement de l'objet. Or, l'objet de la volonté lui est proposé par la raison. Car c'est le bien perçu par l'intelligence qui est, pour la volonté, l'objet proportionné. Le bien sensible, en effet, ou celui que l'imagination aussi présente, n'est pas le bien proportionné à la volonté; il est seulement le bien proportionné à l'appétit sensible; et cela, parce que la volonté peut tendre au bien universel, que la raison perçoit, tandis que l'appétit sensible ne tend qu'au bien particulier perçu par les facultés sensibles. Il s'ensuit que la bonté de la volonté dépend de la raison, au même titre qu'elle dépend de son objet ». — L'objet de la volonté n'est pas autre que le bien perçu par la raison. Puis donc que la bonté de la volonté dépend de son objet, il s'ensuit de toute nécessité que la bonté de la volonté dépend de la raison. C'est la raison qui conditionne essentiellement l'objet de la volonté, et, par suite, la bonté de son acte. Il s'agit ici du conditionnement de l'objet dans son être moral, et non pas seulement dans son être physique; car, même dans son être physique, ou par rapport à l'être physique de l'acte de la volonté, l'objet est conditionné par la raison : si la volonté veut telle espèce de bien en soi, ou telle autre espèce de bien, par exemple, la promenade, ou la lecture, ou la musique, etc., c'est que la raison lui propose ces biens-là sous leur raison propre et distincte. Mais c'est aussi la raison qui lui propose les biens qu'elle veut, et qui sont, en eux-mêmes, nous l'avons dit, toujours un certain bien, comme bien ou comme non-biens *pour elle*, c'est-à-dire comme biens à vouloir ou à ne pas vouloir; et c'est sous ce rapport, selon que le bien ainsi présenté est un vrai bien, ou ne l'est pas, que la bonté ou la malice de la volonté se trouve engagée au point de vue moral. Voilà donc sous quel rapport précis, la bonté de la volonté dépend de la raison : selon que la raison lui présente son vrai bien et qu'elle le veut, elle est bonne moralement; si la

raison ne lui présente pas son vrai bien et que ce soit par sa faute, comme nous le dirons bientôt, ou si elle ne veut pas le vrai bien que la raison lui présente, elle est mauvaise moralement.

L'*ad primum* accorde que « le bien, sous sa raison de bien, c'est-à-dire de chose qui tombe sous l'appétit, regarde la volonté avant la raison. Toutefois, il appartient à la raison sous la raison de vrai, avant d'appartenir à la volonté sous la raison de bien; car l'appétit de la volonté ne peut porter sur le bien, que si le bien est d'abord perçu par la raison » [cf. 1 p., q. 82, art. 3 1].

L'*ad secundum* fait observer qu' « Aristote parle de l'intellect pratique, selon qu'il s'enquiert et qu'il raisonne au sujet des choses qui sont ordonnées à la fin. De la sorte, en effet, il est perfectionné par la vertu de « prudence », laquelle présuppose toujours l'appétit rectifié, en ce qui est de la fin, par les vertus morales, comme nous aurons à l'expliquer plus tard (q. 65, art. 1; et 2ª-2ᵉ, q. 47, art. 6). « Dans les choses, en effet, qui sont ordonnées à la fin, la rectitude de la raison consiste dans la conformité à l'appétit de la fin justement voulue » : si les moyens proposés par la raison conduisent à cette fin, ils sont vrais, et la raison pratique est bonne; sinon, ils sont faux, et la raison pratique est mauvaise. — « Mais l'appétit lui-même de la fin juste présuppose la juste perception de cette fin; ce qui est le propre de la raison ».

L'*ad tertium* rappelle que « si la volonté meut la raison, d'une certaine manière; d'une autre manière, la raison meut la volonté; et c'est précisément du côté de l'objet, ainsi qu'il a été dit plus haut » (q. 9, art. 1).

La bonté et la malice de la volonté, dans l'ordre moral, dépendent essentiellement de la raison, en ce sens que l'objet qui cause cette bonté ou cette malice, ne les cause que selon le rapport qu'il dit à la raison. C'est la raison elle-même qui fait la bonté ou la malice de l'objet, et, par suite, la bonté ou la malice de l'acte. — Mais comment la raison fait-elle cette bonté ou cette malice de l'objet et de l'acte de la volonté? Est-ce par elle-

même et toute seule, d'une manière absolue, indépendante, pleinement suffisante; ou dépend-elle, elle-même, de quelque autre chose? Même quand la raison de tel individu dit à cet individu que tel bien est son vrai bien, le bien qu'il doit vouloir, se pourrait-il que ce ne fût pas en réalité son vrai bien, ou qu'un autre bien que la raison ne présentait pas à la volonté comme son vrai bien, le fût cependant en réalité? — C'est, on le voit, la question même de la conscience, au sens directif et moral de ce mot, qui se pose à nous maintenant, question de la plus haute gravité et que nous ne saurions méditer avec trop d'attention. — Voyons, d'abord, ce qu'il en est de la question préalable; savoir : si la raison de l'homme qui doit agir, se suffit à elle-même, ou si elle dépend de quelque chose qui n'est pas en elle, qui est au-dessus d'elle, et qui commande tous ses jugements, toutes ses appréciations et déterminations, quand il s'agit du vrai ou du faux bien à présenter à la volonté C'est la question de savoir si la bonté de la volonté, en même temps qu'elle dépend de la raison, dépend aussi de la loi éternelle.

Et tel est l'objet de l'article suivant.

Article IV.

Si la bonté de la volonté dépend de la loi éternelle?

La « loi éternelle », comme va nous le dire saint Thomas au corps de l'article, d'un mot, qui, à lui seul, est une lumière, n'est pas autre chose que la raison divine. Par conséquent, demander si la bonté de la volonté dépend de la loi éternelle, c'est demander si la bonté de la volonté, que nous savons dépendre de la raison de l'homme, dépend aussi de la raison de Dieu. — Trois objections veulent prouver que « la bonté de la volonté humaine ne dépend pas de la loi éternelle ». — La première arguë de ce que, « pour une même chose, il n'y a jamais qu'une seule règle et une seule mesure. Or, la règle de la volonté humaine, d'où dépend la bonté de son acte, est la raison droite. Donc la bonté de la volonté ne dépend pas de la loi éternelle » : il suffit pour que la volonté soit bonne, qu'elle soit

conforme à la raison droite. — La seconde objection observe que « *la mesure doit être homogène à la chose mesurée*, comme il est dit au dixième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 2; Did., liv. IX, ch. I, n. 13). Or, la loi éternelle n'est pas homogène à la volonté humaine » : entre la raison de Dieu et la volonté de l'homme, il y a un abîme infini; comment donc la volonté de l'homme pourrait-elle être mesurée par la raison de Dieu; la raison de l'homme lui est seule proportionnée; et donc elle doit, seule, être sa mesure. — La troisième objection insiste sur cette impossibilité de donner à la volonté de l'homme, pour mesure, la raison de Dieu. « La mesure », en effet, « doit être tout ce qu'il y a de plus certain. Or, la loi éternelle est pour nous chose inconnue » : nous ne voyons pas ce qui est dans la raison divine. « Donc la loi éternelle ne peut pas être la mesure de notre volonté, en telle manière que la bonté de notre volonté en dépende ».

L'argument *sed contra* cite l'autorité de « saint Augustin », qui « dit, au vingt-deuxième livre *Contre Fauste* (ch. XXVII), que le péché est *un acte ou une parole ou un désir portant sur quelque chose contrairement à la loi éternelle*. Or, c'est la malice de la volonté qui est la racine du péché. Donc, puisque la malice est l'opposé de la bonté, la bonté de la volonté dépend de la loi éternelle ».

Au corps de l'article, saint Thomas en appelle à ce principe que « dans toute série de causes subordonnées, l'effet dépend plus de la cause première que de la cause seconde; celle-ci, en effet, n'agit qu'en vertu de la cause première. Or, si la raison humaine est la règle de la volonté humaine, à laquelle se mesure la bonté de cette volonté, c'est en raison de la loi éternelle, qui est la raison divine. Aussi bien, dans le psaume IV, il est dit (v. 6-7) : *Beaucoup d'hommes disent : qui nous fera voir le bien? Sur nous a été marquée, Seigneur, la lumière de votre Face*, comme si l'auteur sacré disait », explique saint Thomas « La lumière de la raison qui est en nous, peut nous montrer le bien et régler notre volonté, pour autant qu'elle est une lumière dérivée de votre Face. — Il suit de là, manifestement », conclut saint Thomas, « que la bonté de la volonté humaine

dépend beaucoup plus de la loi éternelle que de la raison de l'homme; et lorsque la raison de l'homme ne peut suffire, il faut recourir à la raison éternelle ».

L'*ad primum* répond que « pour une même chose, il n'y a pas plusieurs mesures immédiates; il peut cependant y avoir plusieurs mesures dont l'une est contenue sous l'autre ».

L'*ad secundum* dit que « la mesure immédiate est homogène à la chose mesurée; mais non la mesure éloignée ».

L'*ad tertium* fait observer que « si la loi éternelle est inconnue de nous, selon qu'elle existe dans la pensée divine, elle nous est manifestée d'une certaine manière, ou par la raison naturelle qui en dérive comme son image propre, ou par quelque révélation surajoutée ».

Cette dernière réponse, jointe à la doctrine du corps de l'article, nous permet de formuler, dans sa vérité, la règle morale de l'acte humain. Déjà nous en avions dit un mot, dès le premier pas que nous faisions dans cette question de la moralité, au début de la question précédente. Nous avions entendu saint Thomas, dès le premier article de cette question, et il y est revenu sans cesse depuis, et il y reviendra constamment dans toute la suite des questions morales, en appeler à la raison, comme règle morale de tout acte humain, de telle sorte qu'un acte humain, pour autant qu'il est acte humain et qu'on le juge de ce point de vue, n'est bon que s'il est conforme à la raison. Il est mauvais, dans la mesure même où il s'éloigne de cette conformité à la raison. — Mais, que fallait-il entendre par cette « raison», mesure et règle ou principe de toute moralité dans l'acte humain, saint Thomas ne l'avait pas encore défini. Il le fait, ici, à l'endroit précis où commence cette moralité, c'est-à-dire, à propos de l'acte intérieur de la volonté, dont nous savons, et le saint Docteur nous le redisait expressément, à propos de l'article précédent, qu'il est, en effet, le principe d'où dérive toute raison de bonté ou de malice dans ce qui peut ensuite appartenir à l'acte humain.

La raison, vraie règle de l'acte humain, est toute lumière, d'ordre pratique, qui se trouve ou peut et doit se trouver dans

l'intelligence de l'homme qui agit, et lui manifeste en quoi consiste, pour lui, au regard même de Dieu, le vrai bien à vouloir, le vrai mal à ne vouloir pas. Cette lumière doit se trouver dans l'homme qui agit. Sans cela, en effet, elle ne pourrait pas être la règle de son action. Mais il n'est aucunement nécessaire qu'elle y soit une sorte de produit autochtone, si l'on peut ainsi s'exprimer. D'ailleurs le fonds même, ou la faculté, qui, dans l'homme, porte cette lumière, est un fonds reçu de la libéralité divine. L'intelligence de l'homme, avec son double caractère d'intellect agent et d'entendement réceptif, et les commencements de premiers principes qui s'y trouvent innés, soit dans l'ordre spéculatif, soit dans l'ordre pratique, vient de Dieu; et ces commencements qu'elle porte ainsi en naissant, constituent précisément le premier mode dont se manifeste, au regard de l'homme qui agit, ce qui, au regard de Dieu, doit être son vrai bien ou son vrai mal. Ce premier mode est assurément très imparfait, parce que très général et très confus; mais la lumière qui le constitue est une lumière indéfectible que rien jamais ne peut éteindre ou obscurcir. A ce premier fonds, s'ajoutent toutes les lumières que l'homme acquiert par l'usage naturel de sa raison, soit en s'aidant uniquement de son expérience personnelle, soit en se faisant le disciple des autres hommes et en recevant les lumières que lui apporte l'expérience du genre humain tout entier, dans la mesure où il lui est donné de la connaître. Enfin, d'une manière très spéciale et particulièrement excellente, viennent les lumières qu'il a plu à Dieu de verser directement et par mode de révélation surnaturelle, dans l'intelligence des hommes, au cours des siècles. Ce dernier genre de lumières aura, d'ailleurs, fructifié, lui aussi, sous l'influence de l'Esprit de Dieu et par l'action de la raison théologique.

Tel est l'ensemble de lumières qui peut concourir à former la raison, vraie règle de l'acte humain. Il ne suffira donc pas que la raison de tel homme en particulier, à prendre cette raison dans le sens limité de telle catégorie de lumières, dise ou affirme que tel objet est un vrai bien à vouloir, et tel autre un vrai mal à ne vouloir pas, pour qu'en effet, cet objet soit un vrai bien à vouloir, et cet autre, un vrai mal à ne vouloir pas. Il

faut que cette raison s'harmonise avec toutes les lumières qui sont émanées de la raison divine. Si elle était en opposition avec l'une quelconque de ces diverses lumières, sa sentence ne vaudrait pas. Elle aurait beau être juste et vraie dans telle sphère, ou selon tel ordre de lumières; elle ne justifierait point, pour cela, l'acte de la volonté. Cet acte ne peut être bon, purement et simplement, que s'il est conforme à la raison, prise au sens de toutes les lumières qui sont émanées de Dieu et peuvent s'appliquer à cet acte.

Nous n'avons pas, pour le moment, à étudier plus en détail cette règle de la moralité de l'acte humain. Son étude spéciale fera l'objet d'un traité qui compte parmi les plus importants et les plus beaux de la partie morale de la *Somme théologique*, le traité de la loi. Ce que nous venons d'en préciser, suffit pour nous permettre de déterminer le rôle ou les conditions de la conscience morale dans la direction de l'acte humain, objet plus spécial de notre étude en ce moment. Puisqu'en effet la raison de l'homme, qui commande la moralité de son acte, n'est pas absolue ni souveraine, qu'elle est dépendante et subordonnée, et que, par suite, son jugement n'est pas en dernier ressort mais demeure soumis au jugement supérieur de la raison divine, nous devons nous demander ce que sera la moralité de la volonté, quand elle se trouvera prise entre ces deux jugements. Si la raison se prononce sur la bonté ou la malice d'un objet ou d'un acte, et qu'elle se trompe, que sera l'acte de la volonté, répondant ou ne répondant pas à ce jugement de la raison? Si elle n'y répond pas, sera-t-elle mauvaise? Si elle y répond, sera-t-elle bonne? Ce sont les deux points que nous devons maintenant examiner. — Et, d'abord, si la volonté ne répond pas au jugement de la raison qui se trompe, sera-t-elle mauvaise?

C'est l'objet de l'article qui suit.

ARTICLE V.

Si la volonté en désaccord avec la raison qui se trompe est mauvaise?

Trois objections veulent prouver que « la volonté en désaccord avec la raison qui se trompe n'est pas mauvaise ». — La première est que « la raison ne règle la volonté humaine, qu'en tant qu'elle dérive de la loi éternelle, ainsi qu'il a été dit (art. préc.). Or, la raison qui se trompe ne dérive pas de la loi éternelle. Donc la raison qui se trompe n'est pas la règle de la volonté humaine; et, par suite, la volonté n'est pas mauvaise, si elle est en désaccord avec cette raison ». — La seconde objection fait remarquer que « d'après saint Augustin (sermon VI, *sur les Paroles du Seigneur*, ch. VIII), le précepte de la puissance inférieure n'oblige pas, s'il est contraire au précepte de la puissance supérieure; comme si, par exemple, le proconsul ordonnait quelque chose que l'empereur défend. Or, la raison qui se trompe ordonne quelquefois ce qui est contre le précepte d'un supérieur à elle, savoir Dieu lui-même à qui appartient le pouvoir souverain. Donc l'ordre de la raison qui se trompe n'oblige pas; et, par conséquent, la volonté n'est pas mauvaise, si elle est en désaccord avec la raison qui se trompe ». — La troisième objection dit que « toute volonté mauvaise se ramène à quelque espèce de mal. Or, la volonté qui est en désaccord avec la raison qui se trompe ne peut pas se ramener à quelque espèce de mal : si, par exemple, la raison se trompe en ce point qu'elle ordonne la fornication, la volonté de celui qui refuse de commettre la fornication ne peut se ramener à aucune espèce de mal. Donc la volonté en désaccord avec la raison qui se trompe n'est pas mauvaise ».

L'argument *sed contra* en appelle à la notion même de la conscience impliquée dans le point qui nous occupe. « Ainsi qu'il a été dit dans la Première Partie (q. 79, art. 13), la conscience n'est pas autre chose que l'application de la science à un acte déterminé. Or, la science est dans la raison. Il s'ensuit que la volonté en désaccord avec la raison qui se trompe, est con-

tre la conscience. D'autre part, toute volonté qui en est là est mauvaise. Il est dit, en effet, dans l'Épître *aux Romains*, ch. XIV (v. 23) : *Est péché, tout ce qui n'est pas de bonne foi;* c'est-à-dire tout ce qui est contre la conscience. Donc la volonté qui est en désaccord avec la raison qui se trompe, est mauvaise ».

Au corps de l'article, saint Thomas s'appuie expressément sur cette notion de la conscience qu'il avait si admirablement précisée dans la Première Partie, et qu'il vient de nous rappeler à l'argument *sed contra*. « Puisque, dit-il, la conscience est en quelque sorte un jugement de la raison; elle est, en effet, l'application de la science à un acte, ainsi qu'il a été dit dans la Première Partie (article précité); il s'ensuit que demander si la volonté en désaccord avec la raison qui se trompe est mauvaise, est la même chose que demander si la conscience qui est dans l'erreur oblige. — Or, à ce sujet, il en est qui ont distingué trois sortes d'actes. Il est, en effet, des actes qui sont bons de leur espèce; il en est qui sont indifférents; et il en est qui sont mauvais. Ils disent donc que si la raison ou la conscience dit qu'il faut faire ce qui est bon de son espèce, il n'y a pas là d'erreur. De même, si elle dit qu'il ne faut pas faire ce qui est mauvais de son espèce; car la raison est la même qui prescrit le bien et qui proscrit le mal. Mais si la raison ou la conscience dit à quelqu'un que l'homme est tenu de faire, comme prescrit, ce qui est mauvais de soi; ou que sont proscrites les choses bonnes en elles-mêmes, dans ce cas, la raison ou la conscience sera dans l'erreur. De même, si la raison ou la conscience dit à quelqu'un que ce qui est de soi indifférent, comme de lever une paille qui est sur le sol, est commandé ou défendu, la raison ou la conscience sera dans l'erreur. — Ils disent donc que la raison ou la conscience qui se trompe au sujet des choses indifférentes, soit qu'elle commande, soit qu'elle défende, oblige; en telle sorte que la volonté qui se mettra en désaccord avec une telle raison qui se trompe, sera mauvaise et constituera un péché. Mais si la raison ou la conscience se trompe, commandant ce qui est mauvais en soi ou défendant ce qui est bon en soi et nécessaire au salut, elle n'oblige pas. D'où il suit que la volonté qui se met en désaccord avec la raison ou la conscience qui se trompe,

quand il s'agit de ces choses-là, n'est pas mauvaise ». — Voilà donc comment certains auteurs, du temps de saint Thomas, voulaient résoudre ce problème très délicat de la volonté humaine prise entre deux jugements contradictoires : elle n'était obligée par le jugement de la raison humaine, que si elle n'était pas obligée en sens contraire par le jugement de la raison divine. En cas de conflit, le jugement de la raison humaine perdait tout caractère d'obligation à l'endroit de la volonté.

« Mais, déclare saint Thomas, c'est là un sentiment déraisonnable. Si, en effet, dans les choses indifférentes, la volonté qui est en désaccord avec la raison ou la conscience qui se trompe, est mauvaise, c'est, d'une certaine manière, en raison de l'objet, d'où dépend la bonté ou la malice de la volonté », ainsi que nous l'avons dit, au début de cette question : « non pas en raison de l'objet considéré selon sa nature », puisqu'à ce titre il est indifférent, au point de vue moral; « mais selon qu'accidentellement il est perçu par la raison comme un mal à faire ou à éviter ». La raison, en effet, dès qu'elle peut se tromper, peut voir une raison de mal où en réalité ne s'en trouve aucune. « Et, parce que l'objet de la volonté est ce qui est proposé par la raison, ainsi qu'il a été dit (art. 3), dès là qu'une chose est proposée par la raison comme un mal, la volonté, si elle s'y porte, revêt la raison de mal. Or, ceci arrive non pas seulement dans les choses indifférentes, mais encore dans les choses bonnes ou mauvaises en elles-mêmes. Il n'y a pas, en effet, que ce qui est indifférent, à pouvoir recevoir d'une façon accidentelle » et parce que la raison les lui confère, « la raison de bien ou la raison de mal; même ce qui est bon peut recevoir la raison de mal; et ce qui est mal, la raison de bien, la raison leur conférant cette raison-là. Par exemple, s'abstenir de la fornication est une chose bonne; toutefois, la volonté ne se porte sur ce bien-là, qu'autant qu'il lui est proposé par la raison. Si donc il lui est proposé comme un mal, par la raison qui se trompe, la volonté s'y portera sous la raison de mal » : en fait, c'est un mal qu'elle voudra. « De même, croire au Christ est chose bonne en soi et nécessaire au salut; mais la volonté ne s'y porte qu'autant que ce lui est présenté par la rai-

son. D'où il suit que si la raison le propose comme un mal, la volonté s'y portera comme sur un mal : non que ce soit mal en soi, mais parce que c'est mal accidentellement, la raison le présentant comme tel » : l'homme voudra une chose qui est bonne et même excellente en soi; mais parce qu'il croit vouloir une chose mauvaise et qu'il la veut sous cette raison fausse de chose mauvaise, sa volonté sera nécessairement mauvaise.

Aucun doute n'est possible là-dessus; et « ceux qui disent le contraire », remarque saint Thomas, dans la question 17 de *la Vérité*, art. 4, se référant aux auteurs dont il nous a parlé et qui, de son temps, avaient, en effet, l'opinion qu'il vient de réprouver, « ne semblent pas avoir compris ce qu'on entend quand on dit que la conscience lie » ou oblige. « La conscience est dite lier » ou obliger, « en ce sens que celui qui ne fait pas ce que la conscience prescrit ou qui fait ce qu'elle proscrit, encourt le péché; mais non en ce sens que celui qui se conforme à sa conscience fait bien : sans cela, il s'ensuivrait que le conseil obligerait : celui, en effet, qui pratique les conseils fait bien; pourtant, nous ne disons pas que nous soyons obligés à ce qui n'est que de conseil, parce que celui qui ne s'y conforme pas, ne pèche pas. Au contraire, si nous ne gardons pas les préceptes, nous encourons le péché. Ce n'est donc point parce que si nous faisons ce que nous dicte notre conscience, nous faisons bien, que nous disons que la conscience lie » ou oblige. « mais parce que si nous allons contre, nous faisons mal ». Saint Thomas nous en a donné la preuve rationnelle dans l'article de la *Somme* que nous venons de lire. Il s'en expliquait comme il suit, dans l'article de la question 17 *de la Vérité* : « Si la conscience, pour tant qu'elle se trompe, dicte qu'une chose est ordonnée par Dieu, alors que cette chose ne l'est pas ou qu'elle est même défendue par Lui, il ne semble pas possible que l'homme échappe au péché, quand il se résout à faire le contraire, sa conscience demeurant ce qu'elle est. En ce qui est de lui, en effet, par le fait même il a la volonté de ne pas observer la loi de Dieu; et, par suite, il pèche mortellement. Quand bien même donc cette conscience, qui est fausse, puisse être changée; néanmoins, tant qu'elle dure, elle oblige;

parce que celui qui la transgresse encourt nécessairement le péché ».

Il est donc très certain que la raison ou la conscience qui se trompe, oblige; en ce sens, qu'on ne peut pas aller contre, sans encourir, du même coup, la raison de mal et de péché. — « Toutefois », poursuit saint Thomas, dans l'article de *la Vérité*, « ce n'est pas de la même manière que la conscience droite et la conscience fausse, lient » ou obligent. « La conscience droite lie purement et simplement et par soi; la conscience fausse, au contraire, ne lie qu'en un certain sens et d'une façon accidentelle. — Et je dis », explique saint Thomas, « que la conscience droite lie purement et simplement, parce qu'elle lie d'une manière absolue et quoi qu'il arrive. Si, en effet, quelqu'un a la conscience qu'il faut éviter l'adultère, il ne peut pas, sans péché, déposer cette conscience », c'est-à-dire passer de ce sentiment au sentiment contraire; « car le simple fait qu'il changerait sa conscience » ou son sentiment « pour passer au sentiment contraire qui est une erreur, constituerait pour lui un péché grave. D'autre part, tant que cette conscience demeure, il ne peut point passer outre et agir, sans péché. Donc, cette conscience lie d'une façon absolue et quoi qu'il arrive. La conscience fausse, au contraire, ne lie que d'une certaine manière et sous condition. Celui, en effet, à qui sa conscience dicte qu'il est tenu de commettre la fornication, n'est obligé par cette conscience, en telle sorte que s'il ne le fait pas il pèche, que sous cette condition, savoir que sa conscience est telle. Mais cette conscience peut être mise de côté sans péché. Elle n'oblige donc pas, quoi qu'il arrive, car il peut arriver ceci, le changement de la conscience, qui fera qu'on ne sera plus lié », et qu'on pourra agir sans péché; « or, ce qui est sous condition, n'est que d'une certaine manière », et non purement et simplement. — « Je dis aussi », poursuit le saint Docteur, « que la conscience droite oblige de soi, tandis que la conscience fausse oblige d'une façon accidentelle. Et la chose apparaît d'elle-même. Celui qui veut, en effet, ou qui aime une chose en raison d'une autre, aime de soi » ou pour elle-même « la chose en raison de laquelle il aime l'autre; tandis qu'il aime cette autre comme par occasion; c'est ainsi

que celui qui aime le vin parce qu'il est doux, aime par soi ce qui est doux, et n'aime le vin qu'accidentellement. Or, celui qui a une conscience fausse, croyant qu'elle est vraie (sans cela, en effet, il ne serait point dans l'erreur), n'adhère à cette conscience fausse qu'en raison de la vérité qu'il croit se trouver en elle. Il adhère donc, en soi, à la conscience droite, et seulement d'une façon accidentelle à la conscience fausse; en ce sens que cette conscience qu'il croit être la vraie, se trouve accidentellement être fausse. Et, par suite, ce qui le lie, c'est à vrai dire la conscience droite; la conscience fausse ne le lie qu'accidentellement ».

Saint Thomas confirme la doctrine qu'il vient de justifier du point de vue de la raison, en s'appuyant sur l'autorité d'Aristote qui avait déjà enseigné cette vérité. « Aristote dit », en effet, « au septième livre de l'*Éthique* (ch. IX, n. I; de S. Th., leç. 9), qu'*à proprement parler, celui-là est incontinent, qui ne suit pas la raison droite; accidentellement, l'est aussi, celui qui ne suit pas la raison, même fausse* ».

« Nous devons donc », conclut le saint Docteur, après avoir cité ce texte, dans l'article de la *Somme*, « dire purement et simplement que toute volonté en désaccord avec la raison, qu'il s'agisse de la raison droite ou qu'il s'agisse de la raison fausse, est toujours mauvaise ». Il n'est jamais permis, sans péché, d'aller contre sa conscience, même si cette conscience est fausse. C'était, au fond et si on l'entend comme il le faut entendre, le mot de saint Paul que nous avions dans l'argument *sed contra;* si bien qu'on peut dire que la conclusion de cet article est une conclusion de foi.

L'*ad primum* répond que « sans doute, le jugement de la raison qui se trompe ne dérive pas de Dieu; mais la raison qui se trompe propose son jugement comme vrai, et, par suite, comme dérivé de Dieu qui est la source de toute vérité ». Par conséquent, aller contre la raison, en pareil cas, c'est, pour la volonté, aller contre Dieu Lui-même.

L'*ad secundum* explique dans le même sens « le mot de saint Augustin » que citait l'objection. Ce mot « n'a son application que si l'on connaît que la puissance inférieure commande quel-

que chose contre le commandement de la puissance supérieure. Mais si quelqu'un pensait que le précepte du proconsul est le précepte de l'empereur, en méprisant le précepte du proconsul il mépriserait le précepte de l'empereur. Pareillement, si l'homme connaissait que la raison humaine commande quelque chose qui est contraire au précepte de Dieu, il ne serait point tenu de suivre la raison; mais dans ce cas, la raison ne serait pas totalement dans l'erreur. Que si vraiment la raison se trompe, proposant une chose comme étant prescrite par Dieu », bien qu'en réalité elle ne le soit pas ou que Dieu prescrive même le contraire, « dans ce cas, mépriser le commandement de la raison serait la même chose que mépriser le commandement de Dieu ».

L'*ad tertium* fait observer que « si la raison perçoit une chose comme mauvaise, elle la perçoit toujours sous une certaine raison de mal : par exemple, comme étant contraire à un précepte divin, ou comme étant scandaleuse, ou pour tout autre raison de cette sorte; et, dès lors, la volonté mauvaise se ramène à cette espèce de mal ».

La conscience fausse oblige. Et cela veut dire que tout jugement de la raison, dans un homme, qui déclare à la volonté de cet homme, que tel acte est défendu ou que tel acte est commandé par une autorité légitime agissant au nom de Dieu, ou par Dieu Lui-même, lie la volonté de cet homme, en telle sorte qu'il ne peut pas aller contre ce jugement de sa raison, sans encourir la raison de mal moral. Toute volonté en désaccord avec la raison, même quand la raison se trompe et défend ou commande à faux, est une volonté mauvaise. — Mais s'il est vrai que toute volonté en désaccord avec la raison qui se trompe est mauvaise, l'inverse sera-t-il également vrai, savoir : que toute volonté en accord avec la raison qui se trompe, est bonne. — C'est ce que nous devons maintenant considérer, et tel est l'objet de l'article suivant.

Article VI.

Si la volonté en accord avec la raison qui se trompe est bonne?

Trois objections veulent prouver que « la volonté en accord avec la raison qui se trompe est bonne ». — La première arguë de la raison même par laquelle nous avons prouvé la conclusion précédente. « De même, en effet, que la volonté en désaccord avec la raison se porte vers ce que la raison juge un mal; de même la volonté en accord avec la raison se porte vers ce que la raison juge un bien. Or, la volonté en désaccord avec la raison, même quand la raison se trompe, est mauvaise. Donc la volonté en accord avec la raison, même si la raison se trompe, est bonne ». — La seconde objection insiste dans le même sens. « La volonté en accord avec le précepte de Dieu et la loi éternelle, est toujours bonne. Or, la loi éternelle et le précepte de Dieu nous sont proposés par la raison, même quand elle se trompe ». La raison, en effet, même quand elle se trompe, nous propose, comme étant prescrit ou défendu par Dieu, ce qu'elle dit être commandé ou défendu. « Donc la volonté en accord avec la raison qui se trompe est toujours bonne ». — La troisième objection arguë de l'impossible. C'est qu'en effet « la volonté en désaccord avec la raison qui se trompe est mauvaise », ainsi que nous l'avons établi à l'article précédent. « Si donc la volonté en accord avec la raison qui se trompe est mauvaise, elle aussi, il semble que toute volonté de l'homme dont la raison se trompe est mauvaise. Il s'ensuit que cet homme sera perplexe et dans la nécessité de pécher » quoi qu'il fasse; « ce qui n'est pas admissible. Donc la volonté en accord avec la raison qui se trompe est bonne ».

L'argument *sed contra* en appelle à la conscience chrétienne. Il n'est pas douteux, en effet, aux yeux de la foi et de la saine raison, que « la volonté de ceux qui mettaient à mort les Apôtres était mauvaise. Or, cette volonté concordait à leur raison qui se trompait, selon cette parole » de Notre-Seigneur « en saint Jean, ch. XVI (v, 2) : *L'heure vient où quiconque vous tuera pensera ren-*

dre à Dieu un culte. Donc la volonté en accord avec la raison qui se trompe peut être mauvaise ». — C'est ici, on le voit, la question même de la légitimité de la bonne foi. Il ne suffit pas que l'on croie bien faire, pour qu'en effet on agisse bien. Si la croyance ne revêt pas certaines conditions, que saint Thomas va nous préciser au corps de l'article, elle n'excuse pas devant Dieu.

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que la question présente offre une grande analogie avec celle de l'article précédent, et répond comme elle à la question de la conscience. « De même, dit le saint Docteur, que la question précédente », où nous demandions si la volonté en désaccord avec la raison qui se trompe est mauvaise, « est identique à la question de ceux qui demandent si la conscience fausse, lie » ou oblige; « de même, la question actuelle », où nous demandons si la volonté en accord avec la raison qui se trompe est bonne, « revient à la question qui demande si la conscience fausse, excuse. Or, cette question dépend de ce qui a été dit plus haut, au sujet de l'ignorance (q. 6, art. 8). Il a été dit, en effet, que l'ignorance cause quelquefois l'involontaire, mais non toujours. Et parce que le bien et le mal existe dans l'acte, selon qu'il est volontaire, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit (art 2), il est manifeste que l'ignorance qui cause l'involontaire, enlève toute raison de bien ou de mal moral; mais non l'ignorance qui ne cause pas l'involontaire. Or, il a été dit aussi plus haut (q. 6, art. 8), que l'ignorance qui est voulue en quelque manière, soit directement, soit indirectement, ne cause pas l'involontaire. Et je dis », explique saint Thomas, « ignorance directement volontaire, l'ignorance sur laquelle porte l'acte de la volonté; l'ignorance ne sera qu'indirectement volontaire, quand elle provient seulement de la négligence qui fait que quelqu'un ne veut pas savoir » ou apprendre « ce qu'il est tenu de savoir, ainsi qu'il a été dit plus haut (au même article). — Si donc la raison ou la conscience se trompe d'une erreur volontaire, soit directement, soit pour une raison de négligence et parce que cette erreur porte sur une chose qu'on est tenu de savoir, dans ce cas une telle erreur de la raison ou de la conscience n'excuse pas la volonté en accord avec la raison ou la conscience qui est ainsi dans l'erreur, d'être mauvaise. Si, au

contraire, il s'agit d'une erreur qui cause l'involontaire, provenant de l'ignorance de quelque circonstance, sans qu'il y ait négligence du côté du sujet, dans ce cas, l'erreur de la raison ou de la conscience excuse, et la volonté en accord avec la raison qui se trompe n'est pas mauvaise. Par exemple, si la raison qui se trompe dit que l'homme est tenu de connaître la femme d'un autre, la volonté en accord avec cette raison qui se trompe est mauvaise, parce que cette erreur provient de l'ignorance d'une loi de Dieu qu'il n'est permis à personne d'ignorer. Si, au contraire, la raison se trompe en ce que tel homme croit que la femme qui est près de lui est sa femme, et s'il veut, quand elle lui demande son droit, le lui accorder, la volonté de cet homme est excusée de tout mal, parce que son erreur provient de l'ignorance d'une circonstance qui excuse et cause l'involontaire ». — Par où l'on voit que la question de la bonne foi se ramène à une question de droiture dans la volonté. Si, dans le fait que la raison ou la conscience se trompe, la volonté n'est pas en cause, s'il n'y a point de sa faute dans cette erreur, elle ne sera nullement coupable, en suivant cette raison ou cette conscience qui se trompe : parce qu'elle croira bien faire, elle sera excusée de faire mal. Mais s'il y avait de sa faute dans l'erreur de la raison ou de la conscience, dans ce cas l'erreur de la conscience ou de la raison ne saurait justifier l'acte de la volonté, produit en raison ou à la suite de cette conscience erronée : pour tant qu'elle crût bien faire, si, en réalité elle faisait mal, son acte lui serait imputé à mal.

L'*ad primum* se réfère à « saint Denys », qui « dit, au chap. IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 22) : *Le bien demande que rien ne manque; le mal est causé par n'importe quel défaut.* Il suit de là qu'il suffit, pour que soit dit mauvais ce sur quoi la volonté se porte, que cela soit mauvais selon sa nature ou que la raison le perçoive comme un mal. Mais, pour que ce soit bon, il faut que les deux bontés concourent ». — Lors donc qu'une chose est bonne en soi, si la raison la présente comme un bien, l'acte de la volonté est purement et simplement bon. Si la raison présentait comme un mal ce qui est bon en soi, l'acte de la volonté se portant vers cet objet, n'en serait pas moins mauvais, parce que la

volonté s'y porterait sous la raison de mal, ainsi qu'il a été dit à l'article précédent. Mais si l'objet est mauvais et que la raison le présente comme un bien, l'acte de la volonté ne pourra être excusé de la raison de mal et revêtir la raison de bien, que si le côté mauvais de l'objet ne rejaillit en rien sur cet acte; or, il n'en sera ainsi, que si l'erreur de la raison est complètement en dehors de toute influence de la volonté : dans ce cas, en effet, il n'y a plus à retenir, comme élément spécificateur de l'acte de la volonté, que la raison de bien présentée par la raison; car c'est uniquement sous ce jour ou selon cette raison, et nullement selon sa raison propre ou selon ce qu'il est en lui-même, qu'il termine l'acte de la volonté. Cet acte ne tombe plus sous la règle formulée ici par saint Thomas, dans l'*ad primum* que nous venons de lire, savoir qu'il faut, pour que l'acte de la volonté soit bon, que les deux bontés, celle de l'objet et celle de la raison, concourent : l'objet, selon qu'il est en lui-même, demeure complètement en dehors de l'acte de la volonté, ainsi qu'il a été dit.

L'*ad secundum* fait observer que « la loi éternelle ne peut se tromper, tandis que la raison humaine le peut ». Il se pourra donc que la raison humaine présente comme ordonné par Dieu et sa loi éternelle, ce qui, en réalité, va contre cette loi éternelle et contre le précepte de Dieu. « Par conséquent, la volonté en accord avec la raison humaine ne sera pas toujours droite, ni toujours en accord avec la loi éternelle » : pour qu'elle le soit, au moins formellement, sinon matériellement, il faut, comme nous venons de le préciser, que la volonté elle-même soit complètement étrangère à l'opposition de fait existant entre la loi éternelle et la raison humaine.

L'*ad tertium* dit que « dans les raisonnements syllogistiques, si l'on pose une chose impossible, il est nécessaire que d'autres s'ensuivent. De même, dans les choses de la morale, si l'on pose une condition mauvaise, d'autres s'ensuivront nécessairement. C'est ainsi que pour celui dont la fin est la vaine gloire, il est nécessaire qu'il pèche, soit qu'il s'abstienne de faire ce à quoi il est tenu, soit qu'il le fasse en vue de la vaine gloire. On ne peut pas dire toutefois qu'il soit perplexe; car il est en son pouvoir de laisser son intention mauvaise. Et, parcillement, à supposer l'erreur

de la raison ou de la conscience qui ne provient pas d'une ignorance qui excuse, il est nécessaire que le mal de la volonté s'ensuive. Mais l'homme n'est pas perplexe, pour cela; il peut, en effet, sortir de son erreur, puisqu'il s'agit d'une erreur vincible et volontaire ».

La moralité de la volonté dépend tout entière de l'objet qui termine son acte. Cet objet n'est pas autre que ce que la raison le fait. Si la raison de l'homme était indépendante et qu'elle-même fît la vérité des choses, ou si elle était infaillible, de telle sorte qu'elle ne se prononce jamais que conformément à ce qui est, la volonté de l'homme, quand elle suivrait sa raison, acceptant ce que la raison lui proposerait comme un bien, et laissant ce qu'elle lui représenterait comme un mal, serait toujours nécessairement bonne. Mais il n'en est pas ainsi. La raison de l'homme dépend de la raison divine. D'autre part, elle peut se tromper. Elle peut représenter à la volonté, comme un bien à vouloir, ce qui, en réalité, est un mal; et, comme un mal, ce qui, en réalité, est un bien. Quand elle présente à la volonté, une chose, comme un mal, la volonté ne peut jamais passer outre. A supposer que la chose fût un bien en soi, ou, en tout cas, qu'elle ne fût pas un mal, elle le devient pour la volonté, dès lors que la raison la lui présente comme telle. Que si la raison présente une chose comme un bien, il ne s'ensuit pas, du coup, que la volonté puisse se porter sur cette chose, sans faillir, si, en réalité, cette chose est un mal. Elle ne le peut, que si elle n'a aucune part dans l'erreur de la raison.

Voilà donc ce qu'il en est des rapports de la raison et de la volonté, ou plutôt des rapports de la raison et de l'objet de la volonté, dans la constitution morale de l'acte volontaire intérieur, tels que saint Thomas nous les a définis. C'est, comme nous l'avons dit, et comme saint Thomas lui-même l'a souligné, la question de la conscience, considérée comme une source immédiate et prochaine de toute moralité. Dans l'homme, toute moralité dépend de la conscience, c'est-à-dire *du jugement de la raison se prononçant sur la bonté ou sur la malice de l'acte à poser*. Cette

conscience, ou ce jugement de la raison a été considéré, par saint Thomas, seulement sous sa raison de jugement ferme, si l'on peut ainsi dire. La raison disait formellement : *ceci est bon ;* ou *ceci est mauvais.* Elle pouvait se tromper, en le disant; et nous avons vu ce qu'il fallait faire en cas d'erreur; mais, du moins, elle le disait expressément, et son affirmation ne comportait ni hésitation, ni doute.

Qu'en serait-il, si, au lieu d'avoir ainsi un jugement ferme de la raison, on n'avait qu'un prononcé flottant et dubitatif. Si, au lieu de dire à la volonté, *ceci est bon, ceci est mauvais,* la raison se contentait de dire : *peut-être c'est bon, peut-être c'est mauvais; c'est peut-être permis, c'est peut-être défendu; il semble que c'est contraire à la loi, mais ce n'est pas certain; il y a des raisons pour, il y a des raisons contre; il est probable que c'est permis ou non commandé, mais ce n'est que probable; il est même aussi probable, sinon plus probable, que c'est défendu ou commandé.* — Que devrait faire la volonté, en pareil cas? Pourrait-elle se porter, sans péché, à ce que la raison ne lui présente ainsi que sous forme dubitative?

C'est, on le voit, la question de la conscience douteuse, ou de la raison qui est dans le doute.

On sait la place que cette question occupe dans les traités de morale tels qu'ils sont conçus depuis deux ou trois siècles.

Tous les auteurs sont unanimes à dire que l'homme ne peut absolument pas se porter à l'acte, tant que sa raison est dans le doute. Ce serait, en effet, s'exposer à vouloir ce qui est mauvais ou défendu; et l'homme ne peut jamais encourir un tel risque délibérément. Il faut donc, pour qu'il puisse passer à l'acte, que sa raison sorte de son doute. — Mais comment en sortir?

Le mieux serait, évidemment, que l'homme puisse trouver, dans cela même qui est l'objet de son doute, une raison intrinsèque, pour ou contre, faisant disparaître ce doute, et amenant un jugement ferme, dans un sens ou dans l'autre. Mais si de telles raisons n'existent pas, du moins pour le sujet lui-même, en telle sorte que son doute persiste toujours; et, à supposer de par ailleurs, qu'il soit dans une sorte de nécessité d'agir, qu'il soit pris, par exemple, entre deux obligations également rigoureuses à ses

yeux, tel que serait le précepte de la charité lui faisant un devoir de rester auprès d'un malade, et le précepte d'assister à la messe un jour de fête ou de dimanche, — que devra-t-il faire ?

Hâtons-nous de dire que ce dernier cas, ou tout autre cas semblable, est quelque peu chimérique. Ou, si de tels cas se présentent, il n'y a qu'une solution à donner. Dès lors qu'on se trouve pris entre deux obligations incompossibles, à supposer qu'elles paraissent également strictes, du même coup elles se neutralisent, et l'homme n'est tenu à aucune déterminément : il peut donc, dans ce cas, accomplir l'une ou l'autre, à son gré.

Reste le cas normal d'une chose qui se présente et au sujet de laquelle on est dans le doute si elle est permise ou si elle ne l'est pas, si elle est obligatoire ou si elle ne l'est pas.

C'est ici que pour simplifier toutes choses, et sans autrement insister du côté de l'objet en lui-même ou dans ses rapports avec le sujet, — on propose d'avoir recours, d'une façon générale, à ce qu'on a appelé les principes réflexes. Le plus fameux de tous ces principes est qu'*une loi douteuse n'oblige pas*. Dès lors, par conséquent, qu'il y a doute sur l'existence ou sur l'application de la loi, par rapport à tel cas particulier, la loi n'oblige pas et on peut passer outre, agissant comme on l'entend.

On a voulu entendre ce principe, d'une façon absolue, de toute loi, et par rapport à tout doute ou toute incertitude. Quelle que pût être la loi dont il s'agissait, et quel que fût le degré d'incertitude par rapport à l'existence ou à l'application de cette loi, en quelque manière d'ailleurs que cette incertitude pût être causée, fût-ce d'une façon tout extérieure et parce que tel auteur, si minime que fût son autorité, mettait en doute l'existence ou l'application de la loi en tel ou tel cas déterminé, on demeurait libre à l'endroit de cette loi, elle n'obligeait pas. — Cette interprétation fut celle des laxistes. Elle a été condamnée par Innocent XI, qui a rejeté la proposition suivante : « D'une façon générale, quand nous agissons, appuyés sur une probabilité, soit intrinsèque, soit extrinsèque, si minime soit-elle pourvu qu'elle ne sorte pas des limites de la probabilité, nous agissons toujours prudemment » (Denzinger-Bannwart, 1153) Le pape Alexandre III avait condamné cette autre proposition : « Quand le livre

est d'un auteur récent et moderne, l'opinion doit être tenue pour probable, à moins qu'il ne soit établi qu'elle est rejetée par le Saint-Siège comme non probable ».

D'autres, se portant à l'excès opposé, disaient que la loi obligeait toujours, dès lors que la raison avait un motif de croire qu'elle obligeait en effet, si minime que fût d'ailleurs ce motif, et pour tant que la raison pût avoir des motifs contraires et si forts que fussent ces motifs. — Ce fut l'erreur des rigoristes. Le pape Alexandre VIII l'a condamnée, en rejetant la proposition suivante : « Il n'est pas permis de suivre l'opinion, même la plus extrêmement probable entre toutes les opinions probables » (D.-B. n. 1293). — Ces auteurs ne voulaient permettre d'agir que si on avait la certitude absolue de la licéité de l'acte.

Entre ces deux excès, ont pris place trois autres modes d'interprétation, qui se partagent, à des titres divers, les moralistes catholiques. Ce sont les interprétations du simple probabilisme, de l'équi-probabilisme, et du probabiliorisme. — Le simple probabilisme dit qu'on a le droit de considérer comme n'obligeant pas, toute loi au sujet de laquelle on a quelque raison, soit intrinsèque, soit extrinsèque, de croire qu'elle n'oblige pas, en effet, quand bien même d'ailleurs, il y ait des raisons plus fortes dans le sens contraire : il suffit seulement que la raison qu'on a soit vraiment plausible. — L'équi-probabilisme dit qu'on n'a le droit d'agir dans le sens de la liberté, que si les raisons qui prouvent en sa faveur contrebalancent vraiment les raisons en faveur de la loi; encore faut-il qu'il s'agisse, non de l'application pure de la loi, mais de son existence même; car si on était sûr de l'existence de la loi et que le doute portât seulement sur l'application, il faudrait, pour agir dans le sens de la liberté, des raisons plus fortes que celles qui sont en faveur de la loi. On sait que ce sentiment est celui de saint Alphonse de Liguori. — Enfin, le probabiliorisme dit purement et simplement qu'on ne peut agir dans le sens de la liberté que si on a des raisons qui l'emportent sur les raisons en faveur de la loi. Dans le cas de doute strict ou de raisons égales de part et d'autre, il faut s'abstenir, si la loi défend; agir dans le sens de la loi, si elle com-

mande, ou, s'il est permis de différer, s'enquérir de nouveau et chercher des motifs plus plausibles.

Que penser de ces trois interprétations?

Et, d'abord, que penser du principe qui est à la base de l'interprétation probabiliste ou même équi-probabiliste, savoir qu'*une loi douteuse n'oblige pas.* — Saint Alphonse de **Liguori**, qui appuie beaucoup sur ce principe, croit pouvoir le faire remonter jusqu'à saint Thomas. Toutefois, il ne veut pas imposer son sentiment. Il le donne même sous les plus expresses réserves. « Si jamais, dit-il, quelqu'un n'entend pas la doctrine de saint Thomas, par moi rapportée, comme je l'ai entendue, je déclare que je n'entends dire que ce que dit saint Thomas » *Dichiarazione del sistema,* n. 54). Or, quel est le texte invoqué par saint Alphonse, comme donnant la pensée de saint Thomas sur la loi douteuse? C'est un texte emprunté à l'article 3 de la question 17 de *la Vérité :* « Nul n'est lié », déclare saint Thomas, dans ce passage, « par quelque précepte que ce soit, si n'intervient dans son esprit la science de ce précepte ». Le mot *science* employé ici par le saint Docteur, indiquerait que pour lui une connaissance quelconque de la loi ne suffit pas pour qu'elle oblige; il faudrait une connaissance certaine. Lors donc qu'il y a doute au sujet de la loi, on demeure libre, on n'est pas obligé ou tenu par elle.

Mais il paraîtra, dès l'abord, fort étrange que saint Thomas dégage de toute obligation à l'endroit de la loi, le sujet qui n'a de cette loi ou de son obligation qu'une connaissance probable, quel que soit d'ailleurs le degré de probabilité de cette connaissance. Il n'y aurait donc à imposer d'obligation, que la conscience certaine. A moins d'être certain qu'on est tenu par une loi, on n'aurait pas autrement à se préoccuper de l'obligation où l'on peut être de faire ou de ne pas faire telle ou telle chose. On demeurerait entièrement libre d'agir comme on l'entend, quelles que soient d'ailleurs les raisons qu'on peut avoir de croire qu'en agissant ainsi ou en n'agissant pas, on va à l'encontre d'une loi. Mais que devient, avec cela, la question même de la conscience douteuse ou probable. Elle est supprimée. Et il s'ensuivrait que toute raison, de quelque nature qu'elle puisse être, et quel que

soit son degré de probabilité, qui infirmerait l'absolue certitude de la conscience, libèrerait cette conscience à l'endroit de toute obligation.

Aussi bien saint Thomas n'a-t-il rien dit de semblable dans le texte qu'on invoque. Le mot « science » n'a pas, dans ce texte, le sens précis et rigoureux qu'on lui prête. Il ne désigne pas une espèce particulière de connaissance intellectuelle, à l'exclusion de telle autre espèce. Il est synonyme de connaissance intellectuelle en général. Nous en avons la preuve formelle dans la proposition qui vient immédiatement après le membre de phrase précité. « Nul, dit saint Thomas, n'est lié par quelque précepte, si n'intervient pas la science de ce précepte: et c'est pourquoi, ajoute-t-il, celui qui n'est pas capable de *connaissance*, n'est point lié par le précepte ». Si le saint Docteur use plus spécialement du mot *science*, dans cet article, c'est parce que ce mot fait partie du mot qui désigne la *conscience*, dont il explique précisément la force d'obligation. Le titre de l'article était : « Si la conscience lie » ou oblige. Et nous trouvons dans la conclusion, expressément formulée par saint Thomas lui-même, l'identification du mot *science* et du mot *connaissance*, appliqués tous deux à la conscience. « C'est la même vertu par laquelle le précepte lie et la conscience lie; car le précepte ne lie que par la vertu de la science; et la science, que par la vertu du précepte. *Puis donc que la conscience n'est que l'application de la connaissance à l'acte*, il demeure que la conscience est dite lier par la vertu du précepte divin ».

Il n'est donc point nécessaire qu'on ait la science stricte de la loi, pour que cette loi oblige. On est lié par la connaissance qu'on en a, quelle que soit cette connaissance, pourvu que ce soit une connaissance *suffisante*. — Et la question demeure donc tout entière : quelle connaissance est requise, pour qu'on ne puisse agir contrairement à cette connaissance sans pécher? En d'autres termes, et pour garder les expressions des trois interprétations qui nous occupent, peut-on agir contrairement à l'opinion plus probable, pourvu seulement qu'on ait pour soi une opinion probable; ou faut-il qu'on ait une opinion plus pro-

bable? Peut-on, du moins, se contenter d'une opinion également probable? Nous dirions, dans la langue de saint Thomas : « La volonté en accord avec une raison ou une conscience probable contre une raison ou une conscience plus probable, est-elle bonne; ou, au contraire, la volonté en désaccord avec la raison ou la conscience plus probable, quelle que soit la raison ou la conscience probable avec laquelle elle s'accorde, est-elle mauvaise ? La volonté peut-elle être bonne, quand elle est en accord avec une raison ou une conscience probable, mais en désaccord avec une raison ou une conscience également probable ?

A considérer ces questions dans l'esprit et la doctrine de saint Thomas, la solution s'impose. Le saint Docteur déclare, en effet, que « la conscience oblige, en ce sens qu'on ne peut pas aller contre elle sans pécher, soit qu'on ait la croyance ferme que ce dont il s'agit est mauvais, soit qu'on pense que c'est mauvais, bien qu'on ait quelque doute à ce sujet » *Quodlibet* III, q. 6, art. 3). Donc, si l'on pense qu'une chose est mauvaise, quand même on ait quelque raison de croire qu'elle est bonne, on n'a pas le droit de faire cette chose. Il n'est pas nécessaire qu'on ait la certitude ou la croyance ferme et qui exclut tout doute, qu'une chose est mauvaise, pour qu'on n'ait pas le droit de la faire. Il suffit qu'il y ait de bonnes raisons de le croire ou de le penser, quand bien même d'autres raisons pourraient faire penser le contraire. D'un mot, pour saint Thomas, il n'est point permis d'agir dans le sens de la liberté et contrairement à la loi, si l'on a de bonnes raisons de croire qu'on ne le peut pas, quand même on ait de bonnes raisons de croire qu'on le peut; c'est-à-dire si on est dans le doute sur la licéité de l'action ou de l'abstention. Peu importe, d'ailleurs, d'où que vienne ce doute. Il peut être causé par la nature même de l'acte, ou par la considération de témoignages extérieurs. C'est ainsi que saint Thomas fait l'hypothèse d'un doute causé par la « contrariété des opinions ». D'où que vienne le doute, s'il existe et pour autant qu'il dure, il est impossible d'agir, si c'est chose défendue; impossible de s'abstenir, si c'est chose commandée, à moins que l'enquête puisse se poursuivre; car ce serait, comme nous l'avons déjà dit, s'exposer au péril de pécher.

Ainsi donc, quand il y a doute sur la licéité d'une action ou d'une abstention, d'où que vienne ce doute dans la raison ou la conscience de celui qui doit agir ou s'abstenir, il est impossible d'agir tant que dure cet état; et l'on ne peut s'abstenir que s'il s'agit d'un précepte n'obligeant pas *hic et nunc* : dans ce cas, il est loisible de poursuivre son enquête.

Le doute dont il est ici question, est le doute strict. On pourrait le définir, avec saint Thomas, « l'état de celui qui ne sait quelle partie choisir des deux contradictoires » [cf. IIe *livre des Sentences*, dist. 9, q. 1, art. 2]. C'est ce doute de la conscience, qui lie le sujet et l'empêche d'agir ou qui l'oblige à poursuivre son enquête. « Le doute, en effet, est à l'esprit ce que le lien corporel est au corps; et il produit un effet semblable. Car, pour autant qu'un homme est dans le doute, il est semblable à ceux qui sont étroitement liés. Celui, en effet, qui a les pieds liés, ne peut faire un pas dans le sens de la marche corporelle; et, pareillement, celui qui est dans le doute, ayant comme l'esprit lié, ne peut faire un pas dans le sens de la marche intellectuelle » (Commentaire sur Aristote, *Métaphysiques*, liv. III, leç. 1); il faut qu'il reste sur place; il est dans l'impossibilité de conclure dans un sens ou dans l'autre. A vrai dire, il n'a aucune pensée sur le sujet en question. Non seulement, il n'a pas de certitude, mais il n'a même plus d'opinion. Les raisons pour et contre le tenant absolument lié, il n'a le droit ou la possibilité de rien faire. Il ne peut agir, si c'est chose défendue; et si c'est chose commandée, il doit agir, ou chercher de nouvelles raisons.

N'est-ce pas exactement, du moins en théorie, le cas de l'équiprobabiliste. Les raisons pour et les raisons contre ont une valeur égale. Ni d'un côté ni de l'autre ne se trouvent des raisons sensiblement supérieures. Les deux plateaux de la balance demeurent immobiles. Aucun des deux plateaux ne penche plus que l'autre. Comment, dès lors, la volonté, mise en présence d'une telle conscience, pourrait-elle, raisonnablement, agir ? — Quant à vouloir tirer la conscience de son doute, en invoquant le principe qu'*une loi douteuse n'oblige pas*, ou que *la liberté possède*, c'est, nous l'avons vu, trancher la question par la question elle-même; car, précisément, il s'agit de déterminer

ce qu'il faut faire, dans tel cas particulier, quand il y a doute sur la question de savoir si, dans ce cas, la liberté possède ou si elle est liée par quelque loi. On ne peut sortir du doute, en invoquant comme raison l'objet même du doute.

Comme le note excellement le P. Thyrsus Gonzalez, qui devait plus tard être général de la Compagnie de Jésus, chargé d'office par le bienheureux Innocent XI, de lutter contre toute forme de probabilisme, « le lien du doute demeurera, jusqu'à ce qu'intervienne quelque raison nouvelle ou quelque nouveau motif, persuadant la raison, que la vérité, uniquement cherchée par l'intelligence, réside dans telle partie des deux contradictoires plutôt que dans l'autre. Ce motif nouveau est comme le glaive spirituel qui tranche le lien et laisse à l'intelligence le pouvoir prochain de donner son assentiment à cette partie, bien que, n'étant pas évident, il n'entraîne pas nécessairement cet assentiment, mais laisse à la volonté d'intervenir par son commandement, très légitime ici, comme il arrive en toute opinion raisonnablement motivée » [*Le fondement de la théologie morale*, dissert. 7, n. 6].

Nous avons un texte de saint Thomas qui résume de façon lapidaire toute cette doctrine et qui condamne, à tout jamais, du point de vue de la raison, toute forme de probabilisme, pour ne laisser place qu'au vrai probabiliorisme. Celui, déclare le saint Docteur, *qui ne sait quelle partie choisir des deux contradictoires* (et c'est là, nous l'avons dit, l'état de la raison qui doute), *quand, parmi les raisons probables, il en est une qui devient plus forte, se trouve incliner davantage vers l'une des deux parties :* QUI NESCIT QUAM PARTEM CONTRADICTIONIS ELIGAT, INTENTO MEDIO PROBABILI, MAGIS AD UNAM FLECTITUR » (IIe livre *des Sentences*, dist. 9, q. 1, art. 2). Il est manifeste qu'on ne peut, *sans violenter la raison*, lui faire dire qu'une chose est permise, *pour tant de motifs probables qu'on ait encore de le dire*, si la raison elle-même se trouve *inclinée par des motifs plus probables*, à dire positivement que cette chose est défendue.

Et c'est, sans doute, en raison de cette évidence, en même temps que pour remédier aux effets désastreux qui étaient la suite des doctrines probabilistes, que le pape Innocent XI, à la date du 26 juin 1680, faisait adresser, par la Congrégation du

Saint-Office, au général de la Compagnie de Jésus, le décret si important, dont voici la première partie, acceptée par tous comme authentique : « Après relation faite par le P. Laurea du contenu des lettres adressées par le P. Thyrsus Gonzalez, de la Société de Jésus, à notre Très Saint-Père le Pape, les Éminentissimes Cardinaux ont déclaré qu'il fallait écrire, par l'intermédiaire du Secrétaire d'État, au nonce apostolique d'Espagne, afin qu'il fasse savoir audit P. Thyrsus, que Sa Sainteté ayant reçu avec bienveillance et lu avec éloge ses lettres, Elle a ordonné que librement et vaillamment, il prêche, enseigne et défende par la plume l'opinion plus probable; qu'il combatte aussi courageusement l'opinion de ceux qui affirment que dans le concours d'une opinion moins probable avec une plus probable, connue et jugée telle, il est permis de suivre la moins probable; qu'il l'assure enfin que tout ce qu'il fera ou écrira en faveur de l'opinion plus probable sera agréable à Sa Sainteté » (1).

Cette partie du décret est, en un sens, du moins, pour nous, la plus importante. Elle nous montre la pensée de l'Église, dans la personne de son chef, sur la question du probabilisme. « Thyrsus doit attaquer vigoureusement le probabilisme et défendre avec une égale fermeté le probabiliorisme. Tout ce qu'il fera ou écrira à cette fin sera agréable à Sa Sainteté » (P. Mandonnet). Qu'après cela, le Souverain Pontife ait ordonné au général de la Compagnie de Jésus de veiller avec soin à ce que tous ses religieux agissent de même, et qu' « il ne soit permis en aucune façon aux Pères de la Société d'écrire en faveur de l'opinion moins probable », comme on le voit dans une double copie notariée fournie par le Saint-Office; ou seulement, qu' « il soit permis aux Pères de la Société d'écrire en faveur de l'opinion plus probable », comme le porte un autre texte communiqué, en 1693, sous Innocent XII, au P. Gonzalez, c'est une question qui peut avoir son intérêt au regard des Pères de la Compagnie de Jésus; mais, en ce qui est de la vraie pensée du Pontife et de son désir formel que le probabiliorisme soit enseigné et le proba-

1. Nous empruntons cette traduction au R. P. Mandonnet, qui a fait, du décret d'Innocent XI, dans la *Revue Thomiste* (sept. et nov. 1901, et janv. 1902), une étude historique et critique du plus haut intérêt.

bilisme combattu, le doute n'est pas possible, étant donné le texte, reconnu par tous comme authentique, de la première partie du décret. Il semblerait même que cette première partie éclaire la seconde; et qu'à défaut de l'ordre exprès formulé dans les deux copies notariées, le zèle pour répondre aux désirs du Saint-Père devait inspirer une conduite assez exactement conforme à la teneur de cette formule.

Toujours est-il qu'aux yeux de la raison, dès là qu'on veut se livrer à un calcul de probabilités, et comparer ces probabilités entre elles, il ne sera jamais possible d'entendre que si la raison d'un homme lui dit : il est plus probable que telle chose est mauvaise, sa volonté ait encore le droit de s'y porter, sous le prétexte qu'il y a quelque raison, quoique moins probable, de croire qu'elle ne l'est pas.

Au surplus, n'y aurait-il pas lieu de se demander si ce jeu du calcul des probabilités et de leur prééminence respective, n'a pas été exagéré dans la pratique, et s'il ne serait pas à souhaiter qu'on revienne à l'antique simplicité de la morale catholique. Ces termes de simplement probable, de moins probable, de plus probable, d'également probable, peuvent bien avoir leur utilité dans la théorie, ou dans la discussion de cas abstraits; mais, en pratique, — et la question de la conscience est d'ordre essentiellement pratique, — quand il s'agit, pour tel individu, de se prononcer lui-même, *hic et nunc*, sur la bonté ou la malice de tel acte, qu'il doit lui-même faire ou laisser, est-ce donc à un calcul subtil de probabilités que cet homme doit se livrer? Pour saint Thomas, une seule chose est nécessaire en pareil cas : *se faire une conviction qu'on a le droit d'agir;* car, tant qu'on n'a pas cette conviction, d'où que puisse venir d'ailleurs l'hésitation, on ne peut pas agir sans péché. Toutefois, si on ne peut jamais agir légitimement, tant qu'on n'a pas cette conviction, il ne suffit pas qu'on ait cette conviction, pour qu'on ait, en effet, le droit d'agir. Il faut que cette conviction soit motivée par une raison bonne. Il n'est pas nécessaire que cette raison soit vraie; mais il faut qu'elle soit bonne. *Et la raison sera bonne, toutes les fois qu'elle procèdera d'une raison sage ou prudente, et d'une volonté droite.* C'est ici une question de prudence et de bonne foi de la part

de celui-là même qui agit. On ne peut rien déterminer ou imposer à l'avance; car ce qui vaut pour tel homme ou dans tel cas, ne vaut pas pour tel autre ou dans tel autre cas. *Non potest*, dit saint Thomas, *ratione determinari, sed committitur prudentiæ et fidei agentis* (*Quodlibet* VI, q. art. I, *ad* I^um^).

Parlant du précepte de l'aumône pour les clercs, au sujet duquel il donne cette règle, le saint-Docteur ajoute : *Si bona fide det quanto sibi videtur expedire, immunis est a peccato; alioquin mortaliter peccat.* Il s'agissait de savoir si un clerc qui perçoit les fruits de son bénéfice est tenu de distribuer aux pauvres, sous forme d'aumône, le superflu de ce qu'il perçoit. L'objection voulait prouver qu'il y était tenu, en vertu du précepte : *Que celui qui a deux tuniques donne à celui qui en manque* (en saint Luc, ch. III, v. 11). Saint Thomas répond que « ce précepte, et autres préceptes semblables, se doivent entendre de *la disposition de l'âme;* c'est-à-dire que l'homme doit être prêt à agir ainsi, quand la nécessité le demandera. Il n'y aura donc point toujours péché mortel, de sa part, à ne pas agir ainsi; mais, seulement, s'il ne le fait pas, *quand il voit que la nécessité le demande* ». Or, c'est précisément cela qui est laissé à sa prudence et à sa bonne foi : déterminer lui-même et voir quand la nécessité demande d'agir ainsi. *C'est lui-même qui doit se faire son jugement ou sa conviction, d'après les circonstances.* Que si, pour des raisons diverses, il n'arrive pas à se faire lui-même une conviction, il faudra, s'il le peut, qu'il recoure aux lumières d'hommes qui auront sa confiance. Mais, *ici encore, la bonne foi commandera tout;* car la manière d'exposer son cas, ou la nature des hommes qu'il consulte, selon qu'il les croit disposés à le conseiller dans tel sens, ou, au contraire, pleinement indépendants et sages, sera pour beaucoup dans la légitimité de la conviction qu'il établira sur leur jugement. Il ne suffit pas, en effet, qu'on ait le témoignage ou le jugement d'autrui pour légitimer sa propre action; *il faut que ce témoignage ou ce jugement engendre la conviction, et une conviction légitime, faite de sincérité avec soi-même et devant Dieu,* pour qu'en effet, on ait le droit d'agir.

On le voit, et nous ne saurions trop redire ce mot, après saint

Thomas, c'est à une question de conviction, faite de prudence et de sincérité ou de bonne foi, que doit se ramener toute la question de ce qu'on a appelé la conscience probable. Si, par conscience probable, on entend *une raison qui hésite sur la légitimité de l'acte à poser*, nul ne peut agir avec une telle conscience. L'action n'est légitime que si elle procède d'une conscience convaincue de sa légitimité. Que si on entend, par conscience probable, *une raison qui demeure parfaitement convaincue de la légitimité de tel acte*, bien qu'elle n'ignore pas qu'il existe contre la légitimité de cet acte, des raisons soit intrinsèques soit extrinsèques, d'ailleurs assez impressionnantes et assez fortes, mais qui n'ébranlent pas sa conviction, cette raison ou cette conscience rend l'action légitime, pourvu que sa conviction ne procède pas de la légèreté ou de dispositions plus ou moins répréhensibles, telles que la secrète volonté de légitimer à ses propres yeux ce qui flatte ses intérêts ou ses passions, au préjudice de l'austère et honnête devoir. C'est en ce sens que saint Thomas parle de *conscience probable*, quand il dit, à la question 17, *de la Vérité*, art. 4, obj. 4me, qu' « il faut suivre la conscience probable », et que « si la conscience n'est pas probable, il faut la déposer ». Pour lui, *la conscience probable est celle qui est formée de bonnes raisons, excluant, pratiquement, tout doute ou toute hésitation sur la licéité de l'acte à accomplir*. Le saint Docteur ne semble pas supposer qu'on puisse appeler probable, au point de vue pratique de l'action à poser et de sa licéité, le sentiment ou la raison qui ne fait pas incliner légitimement dans un sens plutôt que dans l'autre; et, par suite, ni ce qu'on appelle l'opinion moins probable, ni l'opinion également probable, ne peuvent, à ses yeux, engendrer la conscience *probable;* cette conscience n'est engendrée que par l'opinion plus probable, ou ce qui, pratiquement ou implicitement, est jugé tel, par la raison de celui qui agit, pleinement et légitimement convaincu de la licéité de son acte.

On a voulu objecter contre le probabiliorisme, l'autorité de saint Alphonse de Liguori. C'est à tort. Depuis 1762, saint Alphonse n'a cessé de répudier le probabilisme. « Je ferai savoir à tous, écrit-il en 1773, que je ne suis pas la doctrine des Jésuites;

qu'au contraire, je la réprouve. De plus, je rendrai manifeste pour tous que je soutiens qu'il faut suivre l'opinion pour la loi, quand elle est plus probable, et je réprouve tout à fait le probabilisme ». Déjà en 1767, il écrivait : « Quant à la question du système, je suis probabilioriste; car, où l'opinion en faveur de la loi est certainement plus probable, je dis qu'on ne peut pas suivre la moins probable en faveur de la liberté ». Il est vrai que dans l'hypothèse de plusieurs opinions également probables, il déclare qu'on n'est pas obligé de suivre l'opinion en faveur de la loi. Encore est-il bon de se souvenir qu'il fait une distinction, selon que c'est la loi ou la liberté qui possèdent; et cette distinction peut bien être sujette à caution au point de vue théorique; mais il n'en demeure pas moins que dans le système de saint Alphonse, elle fonde une véritable probabiliorité dans un sens ou dans l'autre; car le fait supposé que la loi ou la liberté possèdent, rompt l'équilibre en faveur de l'une ou de l'autre. C'est donc toujours, à vrai dire, le probabiliorisme qui intervient.

Nous savons maintenant comment l'objet, d'où dépend toute la moralité de l'acte intérieur de la volonté, peut être conditionné par la raison. C'est la raison elle-même qui fait cet objet. Il n'est pas toujours, pour la volonté, en bien, ce que la raison le fait; mais il n'est jamais, en bien, ce que la raison ne le fait pas: et il est toujours, en mal, ce que la raison le fait. C'est-à-dire que la volonté ne peut jamais, sans encourir la raison de mal, se porter sur ce que la raison lui présente comme un mal; et, s'il ne suffit pas que la raison lui présente une chose comme un bien, pour qu'en effet elle revête elle-même la raison de bien, elle ne peut jamais revêtir cette raison-là, que si la raison la lui présente; seulement, pour qu'en effet, elle revête la raison de bien, quand la raison la lui présente, il faut ou que la raison lui présente une raison de bien véritable, ou que, s'il y a erreur, l'erreur ne soit qu'accidentelle, pour ainsi dire, sans que la volonté elle-même y ait aucune part.

La bonté ou la malice de l'objet d'où dépend la bonté ou la malice de la volonté, n'est pas conditionnée seulement par la

raison; elle l'est aussi par le rapport de cet objet aux divers aspects de l'acte intérieur de la volonté. Le mouvement ou l'acte intérieur de la volonté peut être double : l'un, portant simplement sur la fin; l'autre, portant sur les moyens ordonnés à la fin. L'objet de ce second acte, et, par suite, l'acte lui-même, ne sont pas quelque chose d'absolu et d'indépendant; ils dépendent de l'objet qui est la fin, et de l'acte de la volonté se portant vers cette fin. Aussitôt, une double question se pose : la bonté de l'acte de la volonté qui porte sur les moyens, dépend-elle de l'intention de la fin; et, si elle en dépend, comment apprécier le degré de cette dépendance? C'est ce que nous devons maintenant considérer. — Et, d'abord, si la bonté de la volonté qui porte sur les moyens, dépend de l'intention de la fin. Tel est l'objet de l'article suivant.

Article VII.

Si la bonté de la volonté, dans les choses ordonnées à la fin, dépend de l'intention de la fin ?

Trois objections veulent prouver que « la bonté de la volonté ne dépend pas de l'intention de la fin ». — La première arguë de ce qu' « il a été dit plus haut (art. 2), que la bonté de la volonté dépend du seul objet. Or, dans les choses qui sont ordonnées à la fin, autre est l'objet de la volonté, et autre la fin, objet de l'intention. Donc, en ces sortes de choses, la bonté de la volonté ne dépend pas de l'intention de la fin ». — La seconde objection dit que « vouloir garder le précepte de Dieu fait partie de la volonté bonne. Or, ceci peut être rapporté à une fin mauvaise; par exemple, à la fin de la vaine gloire ou de la cupidité, si quelqu'un veut obéir à Dieu pour en retirer des avantages temporels. Donc la bonté de la volonté ne dépend pas de l'intention de la fin ». — La troisième objection fait observer que « si le bien et le mal diversifient la volonté » ou l'acte de vouloir qui porte sur tel objet ordonné à la fin, « ils diversifient aussi la fin », c'est-à-dire l'acte de vouloir qui porte sur la

fin. « Or, la malice de la volonté » ou de l'acte de vouloir qui porte sur tel objet ordonné à la fin, « ne dépend pas de la malice de la fin, objet de l'intention »; cette fin peut être bonne, et l'acte de vouloir, portant sur l'objet ordonné à la fin, être mauvais. « Donc la bonté de la volonté ne dépend pas non plus de la bonté de la fin qu'on se propose ».

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Augustin », qui « dit, au neuvième livre des *Confessions* (cf. liv. XIII, ch. XXVI), que l'intention est récompensée par Dieu. Or, une chose est récompensée par Dieu, parce qu'elle est bonne. Donc la bonté de la volonté dépend de l'intention de la fin ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « l'intention peut dire à la volonté un double rapport : elle peut la précéder ou l'accompagner. — L'intention précède la volonté et la cause, quand nous voulons une chose, pour telle fin que nous nous proposons. Dans ce cas, l'ordre à la fin est considéré comme une certaine raison de bonté affectant l'objet voulu lui-même; par exemple, si quelqu'un veut jeûner pour plaire à Dieu, le jeûne lui-même revêt une raison de bien, du fait qu'il est accompli en vue de Dieu. Puis donc que la bonté de la volonté dépend de la bonté de l'objet voulu, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 1, 2), il s'ensuit de toute nécessité qu'elle dépend de l'intention de la fin » : l'intention de la fin conditionne l'objet de la volonté sous sa raison même d'objet, lui donnant une formalité nouvelle, ainsi qu'il a été expliqué à la question précédente. — « Mais l'intention suit » ou accompagne la « volonté, quand elle survient et s'ajoute à une volonté préexistante; par exemple, si quelqu'un veut faire une chose, et ensuite, rapporte cette chose à Dieu. Dans ce cas, la bonté de la première volonté ne dépend pas de l'intention qui suit, sinon pour autant qu'on réitère l'acte de la volonté à l'occasion de l'intention qui survient »; mais, dans ce cas, c'est un nouvel acte de volonté qui revêt la bonté due à l'intention de la fin; et le premier demeure ce qu'il était.

L'*ad primum* fait remarquer que « si l'intention est cause de l'acte de vouloir, l'ordre à la fin se prend comme une certaine raison de bonté dans l'objet lui-même, ainsi qu'il a été dit »

(au corps de l'article); et c'est donc, toujours, de l'objet seul que se tire la bonté de l'acte de la volonté, comme le rappelait l'objection.

L'*ad secundum* observe que « la volonté ne peut pas être dite bonne, si l'intention mauvaise est cause de l'acte de vouloir. Celui, en effet, qui veut donner l'aumône pour satisfaire sa vaine gloire, veut une chose qui est bonne en soi, sous une raison de mal; et, par suite, l'objet voulu par lui est mauvais; d'où il suit que sa volonté est mauvaise. — Que si l'intention suit l'acte de vouloir, dans ce cas la volonté a pu être bonne; et l'intention qui suit ne rend pas mauvais cet acte de volonté qui a précédé; elle rend mauvais le nouvel acte de volonté qui est causé par elle ».

L'*ad tertium* rappelle que « *le mal*, ainsi qu'il a été déjà dit (art. 6, *ad* 1um; q. 18, art. 4, *ad* 3um), *provient de n'importe quel défaut; le bien, au contraire, demande que rien ne manque.* Par conséquent, soit que la volonté porte sur ce qui est mauvais en soi, même si elle s'y porte sous la raison de bien », quand cette raison erronée n'est pas excusable, ainsi que nous l'avons expliqué à l'article précédent, « soit qu'elle porte sur ce qui est bien, mais sous la raison de mal, la volonté est toujours mauvaise. Pour qu'elle soit bonne, au contraire, il faut qu'elle porte sur un bien et sous la raison de bien; c'est-à-dire que ce qu'elle veut soit bon », en tant que cela termine l'acte de vouloir, même indépendamment de l'ordre à une fin distincte, « et que », si cette chose est voulue pour une fin, « elle soit voulue pour une fin bonne ».

Toutes les fois qu'on veut une chose pour une fin distincte de la chose que l'on veut, cette fin, pour laquelle on veut telle chose, communique à la chose voulue, et, par suite, à l'acte de vouloir, sa bonté ou sa malice; en telle sorte que même si l'on suppose bonne en soi la chose voulue, elle devient mauvaise, pour la volonté qui la veut, du simple fait qu'elle est voulue en vue d'une fin mauvaise. — Mais, devons-nous aller plus loin et dire que l'intention de la fin communique à l'acte de vouloir, même son degré de bonté ou de malice? En un mot, pouvons-

nous dire que le degré de bonté ou de malice, dans la volonté, suit le degré de bonté ou de malice dans l'intention?

C'est ce que nous allons examiner à l'article suivant.

Article VIII

Si le degré de bonté ou de malice dans la volonté suit le degré de bonté ou de malice dans l'intention ?

Trois objections veulent prouver que « le degré de bonté dans la volonté » ou dans l'acte par lequel la volonté veut une chose, « dépend du degré de bonté dans l'intention » ou dans l'acte de la volonté portant sur la fin pour laquelle la volonté veut la chose qu'elle veut. — La première observe que « sur cette parole de Notre-Seigneur en saint Matthieu, ch. XII (v. 35; cf. saint Luc, ch. VI, v. 45) : *L'homme bon tire du bon trésor de son cœur des choses bonnes*, la glose dit : *Chacun fait autant de bien qu'il entend en faire.* Or, l'intention ne donne pas seulement la bonté à l'acte extérieur; elle la donne aussi à l'acte intérieur de la volonté, ainsi qu'il a été dit (art. préc.). Il s'ensuit que chacun aura sa volonté aussi bonne que l'est son intention ». — La seconde objection en appelle à ce que « toujours l'effet augmente, quand augmente la cause. Or, la bonté de l'intention est cause de la bonté de la volonté. Donc c'est dans la mesure où quelqu'un entend prendre du bien que la volonté est bonne ». — La troisième objection dit que « dans l'ordre du mal, le degré du péché se mesure au degré d'intention : c'est ainsi que si quelqu'un lance une pierre avec l'intention de commettre un homicide, il est coupable du péché d'homicide. Donc, pour la même raison, dans l'ordre du bien, le degré de bonté de la volonté se mesurera au degré de bien qui est dans l'intention ».

L'argument *sed contra* se contente de faire remarquer que « l'intention peut être bonne et la volonté mauvaise. Donc, pour la même raison, la bonté de l'intention peut être plus grande et la bonté de la volonté être moindre ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « au sujet de l'acte » soit intérieur, ou de la volonté, soit extérieur, selon que

l'acte intérieur de la volonté se réalise au dehors, « et au sujet de l'intention de la fin, on peut considérer une double quantité », dans le bien qui est le leur : « l'une, du côté de l'objet, selon qu'on veut, ou qu'on fait », ou qu'on entend « un plus grand bien; l'autre, du côté de l'intensité de l'acte, selon qu'on veut, ou qu'on agit », ou qu'on entend « d'une façon intense; et cette seconde quantité se prend en raison du sujet qui agit. — Si donc nous parlons de la quantité » ou du degré « de l'un et de l'autre », c'est-à-dire de l'acte soit intérieur soit extérieur et de l'intention, « par rapport à l'objet, il est manifeste que la quantité de l'acte ne suit pas la quantité de l'intention. — Cette différence, en ce qui est de l'acte extérieur, peut provenir d'un double chef. D'abord, parce que l'objet qui est ordonné à la fin qu'on se propose n'est pas proportionné à cette fin : c'est ainsi que si quelqu'un donnait seulement dix livres, il ne pourrait pas atteindre ce qu'il se propose, s'il entendait acheter une chose qui en vaut cent. D'une autre manière, en raison des empêchements qui peuvent survenir autour de l'acte extérieur, et qu'il n'est pas en notre pouvoir d'écarter; par exemple, si quelqu'un entend aller jusqu'à Rome, et surviennent des obstacles qui l'empêchent de réaliser son projet. — Par rapport à l'acte intérieur de la volonté, la différence ne provient que d'une cause; car les actes intérieurs de la volonté sont en notre pouvoir, alors que les actes extérieurs ne le sont pas. Mais la volonté peut vouloir un objet qui n'est pas proportionné à la fin qu'elle se propose. Dans ce cas, la volonté qui se porte sur cet objet considéré d'une façon absolue » ou en lui-même et non pas en tant qu'il est revêtu de la bonté propre à l'acte d'intention, « n'a pas, en fait de bonté, le degré ou la quantité qui sont ceux de l'intention. Toutefois, parce que l'intention elle-même appartient en quelque sorte à l'acte de la volonté, en tant qu'elle en est la raison », ainsi que nous l'avons expliqué à l'article précédent. « à cause de cela, la quantité de la bonne intention rejaillit sur la volonté » ou sur l'acte de la volonté qui se distingue de l'acte d'intention, « en tant que la volonté veut quelque bien considérable comme fin, quand même ce par quoi elle veut obtenir ce grand bien n'en soit pas digne ».

« Que si la quantité de l'intention et de l'acte » soit intérieur soit extérieur « se considère en raison de l'intensité qui est de part et d'autre, dans ce cas l'intensité de l'intention rejaillit sur l'acte intérieur et l'acte extérieur de la volonté; car l'intention dit en quelque sorte un rapport de forme à l'un et à l'autre » : à comparer, en effet, sous leur raison d'acte, ou quant à ce qui vient du sujet qui agit, l'intention et la volonté ou l'acte extérieur, l'intention est en quelque sorte la forme de l'acte de volonté et de l'acte extérieur, « ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit plus haut (q. 12, art. 4; q. 18, art. 6). Il s'ensuit que le degré d'intensité dans l'acte d'intention se trouve participé dans l'acte de volonté et dans l'acte extérieur; « bien que, matériellement, alors que l'intention est intense, il puisse arriver que l'acte intérieur ou extérieur n'est pas également intense, matériellement parlant; toutefois, cela même qui est de vouloir d'une façon intense la santé, rejaillit par mode de principe formel sur ce qui est de vouloir d'une façon intense le remède » : il se peut qu'on ne veuille que médiocrement le remède qui n'a rien que de repoussant; toutefois, parce qu'on veut d'une volonté ferme et intense la santé, impossible à obtenir sans ce remède, il s'ensuit qu'on voudra aussi, formellement parlant, d'une volonté intense, le remède, bien que, matériellement parlant, on ne le veuille que d'une volonté plutôt médiocre.

« Mais il faut encore remarquer que l'intensité de l'acte intérieur ou extérieur peut se référer à l'intention, à titre d'objet; par exemple, si quelqu'un se propose de vouloir ou d'agir fortement. Il ne s'ensuivra pourtant pas » nécessairement « qu'il veuille ou qu'il agisse fortement » ou avec toute l'intensité qu'il se proposait et qu'il avait dans son intention; « car la bonté de l'acte intérieur ou extérieur ne suit pas » nécessairement « la quantité de bien qui est dans l'intention », ainsi qu'il a été dit. « Et de là vient qu'on ne mérite pas autant qu'on entend mériter », du seul fait qu'on l'entend; « la quantité du mérite, en effet, se mesure », non pas seulement au degré de l'intention, mais aussi, et, en quelque sorte, principalement, « à l'intensité de l'acte lui-même, ainsi que nous le dirons plus loin » (q. 20, art. 4; q. 114, art. 4).

L'*ad primum* complète excellemment la doctrine du corps de l'article, et montre le rôle prépondérant de l'intention dans la valeur de nos vouloirs et de nos actes aux yeux de Dieu. « Le texte de la glose », cité dans l'objection, « parle eu égard à l'appréciation de Dieu qui considère surtout l'intention de la fin. Aussi bien, remarque saint Thomas, une autre glose dit, au même endroit, que *le trésor du cœur est l'intention, selon laquelle Dieu juge les œuvres.* La bonté de l'intention, en effet, rejaillit en quelque sorte sur la bonté de la volonté qui rend aussi l'acte extérieur méritoire devant Dieu ». — Ici vient le mot de l'Écriture, quand Dieu dit à Samuel (Ier livre *des Rois*, ch. XVI, v. 7) : *Il ne s'agit pas de ce que l'homme voit; l'homme regarde le visage, mais Dieu regarde le cœur.* — Nous pouvons appliquer cette doctrine aux conclusions du corps de l'article. — Voilà quelqu'un qui doit cent livres : il croit en donner cent et a l'intention d'en donner cent, mais, en fait, il n'en donne que dix. Devant les hommes, son intention ne saurait le rendre quitte; mais devant Dieu, et jusqu'à ce qu'il remarque son erreur, il a tout le mérite, comme s'il avait rendu ses cent livres. — Cet autre, qui est pauvre, a l'intention d'aider beaucoup tel indigent et lui donne deux livres. Devant Dieu, il l'aide beaucoup, bien qu'en fait il l'aide peu. — Tel autre, sous le coup d'un intense amour de Dieu et par motif de cet amour intense, choisit de faire ou fait en réalité un acte qui répugne à sa nature. Bien qu'il choisisse ou qu'il accomplisse cet acte avec une extrême répugnance matérielle, en réalité et devant Dieu, il choisit et accomplit son acte avec un saint empressement et une sainte joie. — Tel autre, enfin, se propose de vouloir et d'agir avec ferveur, qui, cependant, le moment venu, ne veut et n'agit qu'avec tiédeur. La première intention qu'il a eu d'agir avec ferveur, demeure avec tout son mérite devant Dieu. — On ne saurait donc, dans la pratique, trop insister du côté de la pureté, de la sainteté et de la ferveur des actes d'intention. Ils sont, nous l'avons dit, au point de vue moral et devant Dieu, comme la forme de tous les vouloirs intérieurs et de tous les actes extérieurs.

Ce qui ne va pas à faire conclure, que, même devant Dieu,

l'intention soit tout. L'acte intérieur de volonté et l'acte extérieur qui le réalise, ont aussi leur part dans la bonté totale de l'acte humain. « La bonté de l'intention n'est pas toute la cause » ou l'unique cause « de la bonne volonté » ainsi que le rappelle l'*ad secundum*, excluant une conclusion excessive que voulait imposer l'objection.

L'*ad tertium* dit que « la seule malice de l'intention suffit pour rendre la volonté mauvaise; et voilà pourquoi aussi on mesure la méchanceté de la volonté à la méchanceté de l'intention », méchanceté qui pourra d'ailleurs s'accroître selon la méchanceté de l'acte de vouloir ou de l'acte extérieur accompli. « Mais, pour la bonté, la raison n'est pas la même, ainsi qu'il a été dit »; car nous savons qu'il ne suffit pas d'une des conditions requises pour avoir la bonté de l'acte; il faut que toutes les conditions conviennent, chacune d'elles concourant soit à la raison de bonté, soit au degré de cette bonté.

L'objet de l'acte intérieur de la volonté, et, par suite, cet acte lui-même, sont commandés, dans leur raison de bonté ou de malice, par l'intention de la fin à laquelle ils sont ordonnés, quand ils doivent leur être d'objet voulu ou d'acte de vouloir, à cette intention et à cette fin. Dans ce cas, l'intention de la fin influe sur la bonté même intrinsèque de l'objet et de l'acte de vouloir : cet objet et cet acte acquièrent comme un degré nouveau de bonté, même dans ce qui constitue leur raison propre de bonté, du fait qu'ils sont ordonnés à un bien supérieur. Quant à l'acte de vouloir ou à sa réalisation extérieure par les puissances d'exécution, si on les considère, non du côté de leur objet, mais plutôt du côté des facultés qui agissent, on doit dire que leur degré d'intensité est en raison directe de l'intensité de l'acte d'intention, quand bien même leur intensité prise en elle-même, semblerait quelquefois, matériellement parlant, être en raison inverse. Il se peut d'ailleurs aussi que cette intensité de l'acte intérieur ou de l'acte extérieur soit elle-même, directement, l'objet de l'acte d'intention; mais il ne s'ensuit pas, nécessairement, qu'elle soit en elle-même, dans ce cas, ce qu'elle est dans l'acte d'intention.

Après avoir étudié comment l'objet de l'acte intérieur de la volonté, et, par suite, cet acte lui-même, se trouvent conditionnés, dans leur raison de bien et dans leur raison de mal, soit par la raison, soit par l'intention, il ne nous reste plus qu'à considérer s'ils sont conditionnés par la volonté divine et comment ils le sont. C'est l'objet des deux derniers articles de cette question. — Et, d'abord, si la bonté de la volonté dépend de sa conformité à la volonté divine. Nous allons examiner ce point de doctrine à l'article suivant.

Article IX.

Si la bonté de la volonté dépend de sa conformité à la volonté divine ?

Trois objections veulent prouver que « la bonté de la volonté humaine ne dépend pas de sa conformité à la volonté divine ». — La première est qu' « il est impossible que la volonté de l'homme soit conforme à la volonté divine; comme on le voit par ce qui est dit dans Isaïe, ch. LV (v. 9) : *Autant les cieux sont élevés au-dessus de la terre, autant mes voies sont élevées au-dessus de vos voies, et mes pensées au-dessus de vos pensées.* Si donc il était requis, pour la bonté de la volonté, qu'elle fût conforme à la volonté divine, il s'ensuit qu'il serait impossible que la volonté de l'homme fût bonne; ce qui ne convient pas ». — La seconde objection fait remarquer que « si notre volonté dérive de la volonté divine, notre science dérive aussi de la science de Dieu. Or, il n'est pas requis, pour notre science, qu'elle soit conforme à la science divine; il y a, en effet, une foule de choses que Dieu sait et que nous ignorons. Donc, il n'est pas requis, non plus, que notre volonté soit conforme à la volonté divine ». — La troisième objection dit que « la volonté est le principe de l'action. Or, il n'est pas possible que notre action se conforme à l'action divine. Donc la volonté, non plus, ne peut pas se conformer à la volonté de Dieu ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce qu' « il est dit, en saint Matthieu, ch. XXVI (v. 39) : *Non comme moi je veux, mais*

comme vous voulez, vous! et le Christ parle ainsi, parce qu'*il veut que l'homme soit droit et dirigé vers Dieu*, ainsi que l'explique saint Augustin dans l'*Enchiridion* (Discours sur le psaume XXXII, serm. I). Or, la rectitude de la volonté constitue sa bonté. Donc la bonté de la volonté dépend de sa conformité à la volonté divine ».

Au corps de l'article, saint Thomas s'appuie sur la doctrine des deux articles précédents. « Ainsi qu'il a été dit, rappelle-t-il, la bonté de la volonté dépend de l'intention de la fin. Or, la fin dernière de la volonté humaine est le souverain Bien, qui est Dieu, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. I, art. 8; q. 3, art I). Il s'ensuit qu'il est requis, pour la bonté de la volonté humaine, qu'elle soit ordonnée au souverain Bien qui est Dieu. D'autre part, ce Bien se compare premièrement et par soi à la volonté divine, comme son objet propre. Et parce que ce qui est premier, en quelque genre que ce soit, est la mesure et la raison de tout ce qui vient après, dans ce genre-là; que, d'autre part, rien n'est droit et bon que s'il atteint sa mesure propre, il s'ensuit qu'il est requis, pour que la volonté de l'homme soit bonne, qu'elle soit conforme à la volonté divine ». — La volonté divine est la première de toutes les volontés. Ce que toute volonté doit vouloir, la volonté divine le veut en premier lieu. Il s'ensuit que pour être bonne, toute autre volonté doit se modeler ou se régler sur cette volonté-là. — C'est toujours, on le voit, en raison de l'objet et seulement en raison de l'objet, que nous parlons de bien ou de mal dans l'acte de la volonté. Le bien ou le mal, dans l'acte de la volonté, au point de vue moral, ou en tant que cet acte a pour principe non une forme naturelle et nécessaire, mais une forme conçue par la raison délibérée, dépend du bien ou du mal moral qui est dans son objet. Ce bien ou ce mal moral, dans l'objet, dépend lui-même de l'ordre que l'objet dit à la droite raison. Et précisément l'ordre que l'objet dit à la droite raison se trouve conditionné par bien des choses : par la nature même de cet objet, qui, parfois, est indifférent, mais qui, d'autres fois, répugne, de soi, à la droite raison ou lui est conforme; par les circonstances, qui, relativement à l'acte intérieur de la volonté, rentrent elles-mêmes dans la raison de l'objet; par

la raison, qui formule elle-même la raison de bien ou la raison de mal, dans l'objet, le disant conforme ou le disant contraire à la droite raison; par l'intention de la fin, qui commande cet objet, dans sa raison d'objet voulu, et qui, par suite, lui donne, en quelque sorte, une nouvelle forme. A ce dernier titre, l'objet voulu, ou le bien, n'a sa raison de bien moral, que s'il demeure subordonné, en tant qu'objet voulu délibérément, au Bien suprême et dernier, quand il n'est pas ce Bien lui-même. Or, il est une volonté, à qui il appartient en propre de vouloir directement ce Bien suprême et tout le reste en vue de ce Bien-là; c'est la volonté divine. Il s'ensuit que l'objet voulu par la volonté humaine n'aura intégralement toutes ses conditions de bien moral que s'il rentre, en tant qu'il est voulu délibérément par la volonté humaine, dans l'orbite ou dans la sphère du Bien voulu par Dieu lui-même.

L'*ad primum* explique, d'un mot, — et la réponse vaudra pour toutes les trois objections, — que « si la volonté de l'homme ne peut pas être conforme à la volonté divine par mode d'égalité, elle peut l'être par mode d'imitation » : la volonté de l'homme n'aura jamais, dans son acte de vouloir, la perfection qui est le propre de la volonté divine; une distance infinie les séparera toujours; mais la volonté de l'homme peut imiter la volonté divine, voulant le bien, dans son ordre à elle et selon le mode qui lui convient, comme Dieu le veut dans son ordre à Lui et selon qu'il lui convient. — « C'est ainsi, remarque saint Thomas, que la science de l'homme se conforme, elle aussi, à la science divine, pour autant qu'elle connaît le vrai », bien que Dieu le connaisse d'une manière infiniment supérieure. — Pareillement, l'action de l'homme est conforme à l'action divine, en tant que cette action répond à la nature du sujet qui agit. — Et tout cela, par mode d'imitation, non par mode d'égalité ».

« D'où il résulte que la seconde et la troisième objection se trouvent résolues ».

. . . . . .

La volonté humaine ne peut être bonne, que si elle veut son objet, ou le bien, comme Dieu le veut. Son objet ne peut être vraiment bon, au point de vue moral, et rendre la volonté

moralement bonne, quand elle le veut, que si Dieu le veut. — Mais qu'est-ce à dire, et comment faut-il entendre cette dépendance de l'objet voulu par la volonté de l'homme, à l'endroit de la volonté de Dieu. Sera-t-il nécessaire, pour que la volonté de l'homme soit bonne, qu'elle soit conforme à la volonté divine, d'une façon absolue, par rapport à l'objet qu'elle veut.

C'est ce que nous devons maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article suivant.

Article X.

S'il est nécessaire que la volonté humaine soit conforme à la volonté divine pour qu'elle soit bonne ?

Trois objections veulent prouver que « la volonté de l'homme ne doit pas être toujours conforme à la volonté divine dans la chose voulue ». — La première arguë de ce que « nous ne pouvons vouloir ce que nous ignorons; car c'est le bien perçu par l'intelligence qui est l'objet de la volonté. Or, ce que Dieu veut, nous l'ignorons dans la plupart des cas. Donc la volonté humaine ne peut pas être conforme à la volonté divine dans la chose voulue ». — La seconde objection dit que « Dieu veut la damnation de l'homme qu'Il sait d'avance devoir mourir dans le péché mortel. Si donc l'homme était tenu de conformer sa volonté à la volonté divine dans la chose voulue, il s'ensuivrait que tel homme devrait vouloir sa damnation; ce qui n'est pas admissible ». — La troisième objection dit que « nul n'est tenu de vouloir une chose contraire à la piété filiale. Or, si l'homme voulait ce que Dieu veut, ce serait quelquefois contraire à la piété; ainsi, quand Dieu veut que le père de quelqu'un meure, si le fils le voulait aussi, ce serait contraire à la piété. Donc l'homme n'est pas tenu de conformer sa volonté à la volonté divine dans la chose voulue ».

Nous avons ici trois arguments *sed contra*, tendant à prouver que l'homme est tenu de conformer sa volonté à la volonté divine dans la chose voulue. — Le premier observe que « sur ce mot du psaume XXXII (v. I) : *La louange convient aux hommes droits*, la glose dit : *Celui-là a le cœur droit, qui veut ce que Dieu*

veut. Or, chaque homme est tenu d'avoir son cœur droit. Donc chaque homme est tenu de vouloir ce que Dieu veut ». — Le second argument rappelle que « la forme de la volonté se tire de l'objet, comme pour tout acte. Si donc l'homme est tenu de conformer sa volonté à la volonté divine », comme il ressort de l'article précédent, « il s'ensuit qu'il est tenu de la conformer dans la chose voulue ». — Le troisième argument insiste dans le même sens. « La lutte des volontés », observe-t-il, « consiste en ce que les hommes veulent des choses diverses. D'autre part, quiconque a sa volonté en opposition avec la volonté divine, a sa volonté mauvaise. Donc, quiconque ne conforme pas sa volonté à la volonté divine dans la chose voulue, a la volonté mauvaise ».

Les objections et les arguments *sed contra* nous montrent, par leur teneur opposée, que le présent article a pour but d'expliquer le comment de la conclusion établie à l'article précédent. Il a été dit que la volonté humaine, pour être bonne, doit être conforme à la première volonté qui est la volonté de Dieu, en voulant sous sa dépendance, c'est-à-dire comme Dieu veut et ce que Dieu veut. Mais comment entendre cette conformité? C'est ce que saint Thomas nous va expliquer maintenant.

Le corps de l'article débute en nous rappelant que « la volonté, ainsi qu'on le voit par ce qui a été dit jusqu'ici (art. 3, 5), se porte sur son objet selon que cet objet est proposé par la raison. Or, il arrive qu'une même chose est considérée par la raison de diverses manières, en telle sorte que sous une raison elle est bonne et que sous l'autre raison elle est mauvaise. Il s'ensuit que la volonté d'un homme, si elle veut que cette chose soit en tant qu'elle a la raison de bien, sera bonne, tandis que la volonté d'un autre, en voulant que cette même chose ne soit pas, selon qu'elle a la raison de mal, sera également bonne. C'est ainsi que le juge a sa volonté bonne, quand il veut la mort du larron; car cette mort est chose juste; mais la volonté d'un autre, par exemple, de la femme ou du fils de ce larron, qui veulent qu'il ne meure pas, en tant que cette mort est chose mauvaise dans l'ordre de la nature, sera bonne aussi » : au point de vue naturel, et parce que c'est un mal, pour la femme, d'être privée de son mari; ou pour le fils, d'être privé de son père, la femme et le fils

de celui que le juge a justement condamné à mort, ont le droit de désirer la vie de cet homme et qu'il ne meure pas. On a donc, ici, deux volontés opposées, celle du juge et celle de la famille, bonnes cependant toutes deux, parce que ce qui a raison de bien pour l'une a raison de mal pour l'autre, dans le même objet matériel.

« D'autre part, et parce que la volonté suit la perception de la raison ou de l'intelligence, si la raison du bien perçu est plus générale, la volonté se portera sur un objet plus universel. On peut le voir, dans l'exemple précité. Le juge a pour objet la garde du bien commun qui consiste dans la justice; aussi bien, il veut la mort du larron qui a la raison de bien par rapport à l'état de la communauté. La femme, au contraire, se préoccupe, en tant que telle, du bien privé qui est celui de la famille », auquel point de vue, c'est un mal que son mari, pour tant qu'il soit larron (ce qui regarde le bien commun), meure; « et c'est pourquoi elle veut que son mari, tout larron qu'il est, ne meure pas. — Or, le bien de tout l'univers est ce qui est perçu par Dieu » comme son bien proportionné, ou le bien dont Il a à prendre soin, précisément, « parce que Dieu est l'auteur et le gouverneur de l'univers. Il suit de là, que tout ce qu'Il veut, Il le veut sous la raison du bien commun » ou universel, « laquelle raison de bien commun est sa propre bonté, bien de tout l'univers » : le bien de l'univers, en effet, consiste en ce qu'il participe, du mieux possible, la bonté divine, et que, par là, il tourne à la gloire de Dieu [cf. 1 p., q. 44, art. 4]. « La perception de la créature, au contraire, dans sa nature propre, est un bien particulier » : la créature, en effet, étant tel être déterminé, a une fin également déterminée; et c'est cette fin particulière et déterminée, qui, pour elle, a la raison de bien. Autre est le bien connaturel de l'ange; autre le bien connaturel de l'homme : et, parmi les divers hommes, chacun aura son bien propre selon son état ou sa condition.

« Mais, précisément, il arrive qu'une chose est bonne, sous telle raison particulière, qui n'est pas bonne, sous la raison universelle, ou inversement, ainsi qu'il a été dit. Par conséquent il arrivera qu'une certaine volonté sera bonne, voulant une

chose considérée sous telle raison particulière, laquelle chose cependant sera non voulue par Dieu selon la raison universelle; et inversement. Et de là vient aussi que diverses volontés de divers hommes portant sur des objets opposés peuvent être bonnes, en tant que sous des raisons particulières diverses, ils veulent que telle chose soit ou ne soit pas ».

« Toutefois, la volonté d'un homme qui veut un bien particulier ne saurait être droite, s'il ne réfère pas ce bien particulier au bien commun comme à sa fin; car même l'appétit naturel de toute partie est ordonné au bien commun du tout » : c'est naturellement que la partie s'ordonne elle-même au bien du tout; et il n'y a rien de plus antinaturel que de voir la partie prendre la place qui convient au tout : ceci est essentiellement contre l'ordre des choses : aussi bien, jamais, dans la nature, qui est réglée par la raison même de Dieu, on ne trouve pareil désordre. Il n'existe que dans les choses qui dépendent de la raison de l'homme, quand cette raison n'est pas ce qu'elle doit être; et c'est même en cela, nous l'avons dit, que consiste la raison de mal, dans les choses de la raison : troubler l'ordre des choses; ou ne pas se conformer à cet ordre. — « Puis donc que de la fin se tire comme la raison formelle de vouloir ce qui est ordonné à la fin, il s'ensuit que la volonté d'un homme ne peut vouloir, d'une façon droite, quelque bien particulier, sinon en tant que ce bien particulier a raison d'objet matériel dans la raison d'objet voulu, et le bien commun, qui est le bien divin » voulu directement par Dieu, « la raison d'objet formel ». En un mot, dans tout objet voulu par la volonté de l'homme, ce que cette volonté veut comme son bien propre, proportionné, a seulement raison d'objet matériel; et cet objet matériel doit toujours être revêtu, comme de la forme qui le parfait, de la raison même de bien commun qui est l'objet propre de la volonté divine : l'homme doit vouloir son bien propre sous la raison dernière que son bien propre est le bien de Dieu, comme le bien de la partie est le bien du tout; car l'homme, et chaque homme en particulier, selon tout ce qu'il est, est ordonné au bien de l'univers, œuvre propre et directe de Dieu, comme la partie est ordonnée au tout. « Il s'ensuit que la volonté humaine est tenue de se conformer à la

volonté divine dans l'objet voulu, pris formellement; elle est tenue, en effet, de vouloir le bien divin et le bien commun; mais elle n'est pas tenue de se conformer à la volonté divine dans l'objet voulu, pris matériellement, pour la raison qui a été dite ». Parce que l'homme fait partie de l'œuvre de Dieu, il est ordonné au bien de cette œuvre, dans son universalité, comme la partie est ordonnée au bien du tout. Il faut donc, pour que la volonté de l'homme soit ordonnée, qu'il veuille premièrement le bien du tout, qui est le bien même voulu par Dieu; et il ne doit rien vouloir qu'en vue ou en raison de ce bien de Dieu. C'est en ce sens, que l'objet formel de sa volonté doit toujours être le même que celui de la volonté divine. Mais la manière de travailler au bien du tout ne saurait être la même du côté de Dieu et du côté de l'homme. Le bien de l'univers n'est pas seulement l'objet formel de la volonté divine; il est encore son objet matériel; c'est là ce à quoi est ordonnée l'action de Dieu directement et par soi. Il n'en est pas de même pour l'homme. L'homme ne travaille au bien de l'ensemble qu'indirectement, en travaillant à son bien propre, qui, nécessairement, quand il est ce qu'il doit être, concourt au bien de l'ensemble, puisque lui-même fait partie de cet ensemble. C'est donc en travaillant à son bien propre, que l'homme doit travailler au bien du tout. Ce qu'il veut directement et immédiatement, dans l'ordre d'exécution, c'est son bien propre. C'est là son objet matériel, si l'on peut ainsi dire. Or, il se peut qu'en fait cet objet matériel ne convienne pas avec l'objet matériel de la volonté divine, bien que l'objet formel convienne d'ailleurs. Il se peut que le bien de la partie, en tel cas particulier, ne soit pas en harmonie avec le bien de l'ensemble tel que Dieu l'a déterminé en fait. Dans ce cas, Dieu ne voudra pas, en fait, ce bien particulier de la partie. Il demandera qu'il soit sacrifié au bien de l'ensemble. Mais, jusqu'à ce que l'homme soit informé de cette volonté positive et spéciale de Dieu sur ce qui le concerne en tant que partie de l'ensemble, il doit vouloir son bien propre. Il n'y a pas, pour lui, d'autre moyen de travailler au bien de l'ensemble, qu'en travaillant à son bien propre. Il n'a pas à vouloir directement le bien de l'ensemble. Ceci ne le regarde pas. C'est l'affaire propre et personnelle de Dieu. Son

affaire à lui, ce qui le regarde, ce à quoi il est tenu, matériellement, c'est de pourvoir à son bien personnel ou à la portion de bien commun, si l'on peut s'exprimer ainsi, qui lui est personnellement confiée dans l'œuvre d'ensemble. En voulant cela, matériellement, il voudra, formellement, ce que Dieu veut, bien que matériellement, Dieu ne veuille pas cela. Car si Lui ne le veut pas, matériellement, Il veut que l'homme le veuille : l'homme n'aurait à ne pas le vouloir et à vouloir autre chose, matériellement, que si Dieu lui manifestait, par une intervention spéciale, qu'Il veut, en effet, qu'il veuille autre chose.

C'est pourquoi saint Thomas ajoute que « de l'une et l'autre manière, la volonté humaine se conforme toujours en quelque sorte à la volonté divine. Selon, en effet, qu'elle se conforme à cette volonté divine dans la commune raison de l'objet voulu », au point de vue formel, « elle lui est conforme dans la fin dernière », qui est le bien commun et le bien de Dieu. « Et selon qu'elle ne lui est pas conforme dans l'objet voulu, pris matériellement, elle lui est conforme sous la raison de cause efficiente; car cette inclination propre qui suit à la nature ou à la perception particulière de telle chose, l'être créé la tient de Dieu comme de sa cause efficiente. C'est pour cela qu'on a coutume de dire, que, de ce chef, la volonté de l'homme se conforme à la volonté divine, en tant que l'homme veut ce que Dieu veut qu'il veuille ». Donc, même quand la volonté de l'homme n'est pas conforme à la volonté divine dans l'objet matériel, elle lui est encore conforme, en ce sens qu'elle veut ce que Dieu veut qu'elle veuille.

Saint Thomas fait remarquer, en finissant, qu' « il est un autre mode dont la volonté de l'homme peut être conforme à la volonté divine, selon l'ordre de la cause formelle; c'est que l'homme veuille ce qu'il veut, en vertu de la charité, comme Dieu le veut par motif d'amour. Mais cette conformité se ramène à la conformité formelle, qui se considère en raison de la fin dernière : la fin dernière, en effet, est l'objet propre de la charité ».

L'*ad primum* répond que « s'il s'agit de l'objet voulu par Dieu, sous sa raison commune, nous pouvons savoir quel il est. Nous savons en effet, que tout ce que Dieu veut, Il le veut sous la

raison de bien. Par conséquent, quiconque veut une chose sous l'une quelconque des raisons de bien que ce puisse être », et que sa raison, s'exerçant légitimement, lui présente, en effet, comme un bien, « a sa volonté conforme à la volonté divine, quant à la raison de l'objet voulu », ou quant à l'objet voulu, pris formellement. « C'est quand il s'agit des choses prises en particulier, que nous ne savons ce que Dieu veut », à moins qu'une manifestation spéciale ne nous le révèle. « Aussi bien, quant à cela, nous ne sommes pas tenus de conformer notre volonté à la volonté divine », tant que nous ignorons quelle est la volonté spéciale de Dieu à ce sujet. Encore faut-il remarquer que, même alors, il peut y avoir en nous, une certaine opposition légitime à cette volonté spéciale de Dieu, considérée dans son objet matériel.

C'est qu'en effet, explique admirablement saint Thomas, dans son commentaire sur les *Sentences*, liv. I, dist. 48, q. 1, art. 4, « parce qu'il y a des appétits divers, proportionnés à des perceptions diverses, aucun appétit n'est tenu de tendre vers un bien dont la raison le dépasse. Ainsi, chez nous, il y a un appétit, l'appétit sensible, qui suit la perception des sens, et qui ne porte que sur le bien proportionné au corps. Cet appétit a pour objet ce qui plaît au sens; et il ne peut, en aucune manière, atteindre les biens spirituels, comme, par exemple, la science. De même, il y a, en nous, une certaine volonté naturelle, qui nous fait désirer ce qui, de soi, est le bien de l'homme, en tant qu'homme; cette volonté suit la raison, selon qu'elle perçoit les choses d'une façon absolue » et sous leur raison essentielle de bien, si l'on peut ainsi dire; « c'est ainsi que l'homme veut la science, la vertu, la santé, et toutes choses de ce genre », qui, de soi, et en général, antérieurement à toute délibération de la raison, se présentent à nous, sous la raison de bien. « Mais il y a, en nous, une autre volonté, qui est une volonté délibérée » ou libre, et non plus naturelle ou nécessaire, « laquelle suit la raison délibérant de la fin et des diverses circonstances. Selon cette volonté, nous tendons à ce qui a la raison de bien », non de soi et nécessairement, mais « à cause de la fin ou de quelque circonstance ». « Si donc il y a quelque chose qui ait la raison de bien

simultanément sous toutes ces raisons-là, tous les appétits, s'ils sont droits, tendront vers cette chose; mais s'il manque l'une quelconque de ces raisons de bien, l'appétit proportionné à cette raison-là ne tendra pas vers cette chose : il tendra même peut-être à la chose contraire, si cette chose a un contraire », sous cette raison-là; « c'est ainsi que d'avoir un membre coupé en vue de la santé, est chose afflictive pour les sens, et n'est pas chose bonne en soi, mais seulement, en raison de la fin; aussi bien, seule la volonté délibérée choisira cela; mais soit la volonté naturelle, soit l'appétit sensible l'auront en horreur », et cela, naturellement, légitimement.

« Pareillement, dans le sujet qui nous occupe. Si, en effet, une chose est connue comme voulue de Dieu, ce qui se manifeste surtout par les événements », dans l'ordre habituel de la Providence, mais pourrait se manifester aussi, miraculeusement, par une révélation spéciale de Dieu, ou normalement, dans l'ordre de l'obéissance, par la volonté des supérieurs légitimes, « la volonté délibérée, qui suit la raison selon que la raison perçoit et montre cette raison de bonté, est tenue de vouloir cela, quand bien même », parfois, « la volonté naturelle et l'appétit sensible y répugnent, alors que, cependant, même en y répugnant ainsi, ils se conforment à la volonté divine, tendant, de leur côté, au bien, selon la raison de bien qui leur convient; ainsi en est-il de celui qui s'afflige pieusement de la mort de son père, ou de quelqu'un utile à l'Église ». [On remarquera ce qu'il y a de divinement humain, si nous pouvons ainsi dire, et de merveilleusement sage, dans cette doctrine de saint Thomas.] — « Toutefois, ajoute le saint Docteur, il faut savoir que dans ces sortes de cas, le mouvement de la volonté délibérée est gâté dans les pécheurs, lesquels abandonnent complètement la délibération de la raison, et suivent aveuglément le mouvement de la volonté naturelle et sensible » : ceux-là, non seulement éprouvent du chagrin ou de la douleur, qui, nous l'avons dit, peuvent être parfaitement légitimes, même en présence d'une volonté de Dieu nettement manifestée; mais « ils murmurent contre l'acte voulu par Dieu. — Dans les justes qui vivent sur la terre, ce mouvement de la volonté

délibérée demeure bon; mais il est imparfait, à un double titre : d'abord, parce que sur la terre nous ne connaissons pas dans toute sa plénitude l'ordre de la volonté divine; et, ensuite, parce que le mouvement de la volonté délibérée peut être retardé » dans son élan, « par les mouvements inférieurs », qui lui sont contraires. « Et c'est pourquoi, il suffit, en pareil cas, de ne pas regimber contre l'ordination divine; il n'est pas nécessaire d'éprouver le sentiment de la joie au sujet de ce à quoi la volonté consent », non pas même le sentiment de la joie propre à la volonté délibérée, qui peut voir sa joie propre, ou son élan, paralysés par la douleur sensible ou naturelle : la volonté demeurera bonne, néanmoins, quoique imparfaite, en pareil cas. — « Pour les bienheureux, dans le ciel, le mouvement de la volonté délibérée est sain et parfait, soit du côté de la connaissance, car ils connaissent pleinement la volonté divine, soit du côté de la volonté, car elle domine toute volonté d'ordre inférieur, et elle n'est en rien ni retardée ni empêchée. Aussi bien, en voyant ce que Dieu veut, et qu'ils veulent aussi eux-mêmes, ils tressaillent de joie » sur toutes choses.

Ici, à l'*ad primum* de la *Somme théologique*, que nous commentons, saint Thomas disait, en finissant : « Dans l'état de la gloire, tous verront, dans le détail de tout ce qu'ils voudront, l'ordre de toutes ces choses à ce que Dieu veut à leur sujet. Aussi bien, ce n'est pas seulement formellement », comme nous devons toujours le faire, même sur cette terre, « mais aussi matériellement, en toutes choses », ce qui est impossible pour nous ici-bas, « qu'ils conformeront leur volonté à la volonté divine ».

L'*ad secundum* fait observer que « Dieu ne veut la damnation de personne, sous sa raison de damnation, pas plus que la mort de quelqu'un sous la raison de mort; car *Dieu veut que tous les hommes soient sauvés* [Première Épître *à Timothée*, ch. II, v. 4]. Mais Il veut ces choses sous la raison de justice », en tant qu'elles sont choses justes : à supposer que l'homme ait péché contre Dieu, ou qu'il soit laissé à sa nature, il est juste qu'il meure, il est juste qu'il soit damné. « Il suffira donc, au sujet de ces choses, que l'homme veuille la justice de Dieu et l'ordre de la nature

« Par où se trouve résolue la troisième objection ».

« Quant *au premier* des arguments objectés en sens contraire, il faut dire que celui-là veut davantage ce que Dieu veut, qui conforme sa volonté à la volonté divine dans la raison de l'objet voulu, et non celui qui conforme sa volonté à la volonté divine dans la chose voulue elle-même; car la volonté se porte plus essentiellement sur la fin que sur ce qui est ordonné à la fin ». Il n'est donc point nécessaire, pour vouloir ce que Dieu veut, et avoir une volonté droite, de vouloir matériellement ce que Dieu veut; car Dieu ne veut ce qu'Il veut matériellement, qu'en raison de ce qui est l'objet formel de sa volonté, c'est-à-dire le bien de son œuvre et sa gloire.

Saint Thomas donne la même réponse pour le *second argument*. « La forme et l'espèce de l'acte se considère plutôt selon la raison de l'objet, que selon ce qu'il y a de matériel dans cet objet ». Et donc, au point de vue de la conformité à la volonté divine, on considérera plutôt la raison pour laquelle Dieu veut ce qu'Il veut que les choses matérielles qu'Il peut vouloir.

Pour le troisième argument, le saint Docteur répond qu' « il n'y a pas lutte de volonté, quand plusieurs veulent diverses choses, mais non sous la même raison. Si une chose était voulue sous une raison par quelqu'un, et qu'un autre, sous la même raison, ne voulût pas cette même chose, alors oui, il y aurait lutte ou opposition dans les volontés. Mais il n'en est pas ainsi dans le cas dont il s'agit »: car ce n'est pas sous la même raison que l'homme veut ce que Dieu ne veut pas, matériellement parlant. La raison sous laquelle l'homme le veut, est bonne; parce qu'il veut cette chose comme son bien proportionné, selon que les diverses puissances de perception qui sont en lui et que Dieu lui a données pour le diriger dans son action, lui montrent ce bien-là. La raison, au contraire, sous laquelle Dieu ne le veut pas, est parce que de son point de vue à Lui, qui est un point de vue supérieur, cette chose n'est pas un vrai bien. C'est donc toujours la raison générale de bien que l'homme et Dieu veulent ensemble; mais la raison particulière de bien n'étant pas la même pour l'homme et pour Dieu, l'un peut et doit vouloir le contraire de l'autre, sans qu'il y ait, en rien,

opposition de volontés. Il n'y aurait d'opposition que si l'homme connaissant la raison particulière que Dieu peut avoir de ne pas vouloir telle chose, et de vouloir que lui ne la veuille pas, de sa volonté délibérée, continuait cependant de la vouloir.

L'acte intérieur de la volonté dépend essentiellement et uniquement, soit en bien, soit en mal, au point de vue moral, de l'objet sur lequel il porte. Ce que la volonté veut, voilà ce qui rend la volonté bonne ou mauvaise. Si elle veut ce qui est bon, son acte est bon; il est mauvais, si elle veut ce qui est mauvais. Or, qu'est-ce qui constitue ce qui est bon et qu'est-ce qui constitue ce qui est mauvais, dans le domaine propre de l'acte moral ou humain, qui a pour principe, non pas une forme d'ordre physique, constituant l'être même du sujet qui agit en tant qu'être existant, ni une forme venue des sens et constituant l'être sensible en tant qu'être sentant, mais une forme due à la raison délibérée, constituant l'être raisonnable en tant que raisonnant et libre. C'est le rapport au principe même de cet ordre, qui est la raison délibérée. Cela donc qui sera bon par rapport à la raison délibérée, c'est-à-dire qui sera jugé bon, par la raison délibérée, pour le sujet qui doit produire l'acte de vouloir, c'est cela qui sera l'objet bon, rendant bonne la volonté qui le veut; et son contraire sera l'objet mauvais, rendant la volonté mauvaise. Toutefois, il faut que le jugement de la raison soit juste, ou, à tout le moins, légitime. Cette vérité ou cette légitimité du jugement de la raison dépend de la nature même de la chose voulue, considérée dans son être physique, des circonstances qui l'enveloppent, des conditions du sujet qui veut, du but qu'il se propose ou de la fin à laquelle il ordonne ce qu'il veut, quand ce qu'il veut n'est pas la fin dernière elle-même, de la détermination aussi de la volonté divine au sujet de ce qu'il veut. Il faut qu'à tous ces divers titres, l'objet à vouloir soit tenu comme bon par la raison, dûment éclairée, du sujet qui agit, ou si, par occasion, cette raison se trompe, que la volonté elle-même ne soit pour rien dans cette erreur, pour qu'en effet l'acte de la volonté, tombant sur cet objet, soit bon. Si l'une quelconque de ces raisons ou de ces conditions

de bonté lui manquait, l'objet de la volonté serait mauvais, et, par suite, l'acte de la volonté le serait aussi.

Après avoir considéré les conditions de moralité de l'acte humain en général; et, puis, plus spécialement, les conditions de moralité de cet acte humain, selon qu'il se trouve dans la volonté elle-même; nous devons considérer les conditions de sa moralité, selon qu'il existe réalisé hors de la volonté. — C'est la question de la bonté ou de la malice des actes extérieurs humains. Elle va faire l'objet de la question suivante.

QUESTION XX.

DE LA BONTÉ ET DE LA MALICE DES ACTES EXTÉRIEURS HUMAINS.

Cette question comprend six articles :

1° Si la bonté et la malice se trouve d'abord dans l'acte de la volonté ou dans l'acte extérieur ?
2° Si toute la bonté ou la malice de l'acte extérieur dépend de la bonté de la volonté ?
3° Si c'est la même bonté et la même malice pour l'acte intérieur et l'acte extérieur ?
4° Si l'acte extérieur ajoute quelque chose, en fait de bonté ou de malice, à l'acte intérieur ?
5° Si les conséquences de l'acte ajoutent quelque chose, en fait de bonté ou de malice, à l'acte extérieur ?
6° Si le même acte extérieur peut être bon et mauvais

De ces six articles, les quatre premiers étudient la moralité de l'acte extérieur dans ses rapports avec la moralité de l'acte intérieur; les deux autres étudient la moralité de l'acte extérieur en lui-même. — Étudiant la moralité de l'acte extérieur dans ses rapports avec la moralité de l'acte intérieur, saint Thomas se demande si la seconde *vient — tout entière*, de la première, — *la même — sans rien lui ajouter.* — Et, d'abord, si la moralité de l'acte extérieur vient de la moralité de l'acte intérieur.

C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si la bonté ou la malice se trouve d'abord dans l'acte de la volonté, ou dans l'acte extérieur?

Trois objections veulent prouver que « le bien et le mal consistent dans l'acte extérieur, avant de consister dans l'acte de la

volonté ». — La première est que « la volonté tire sa bonté de l'objet, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 19, art. 1, 2). Or, l'acte extérieur est l'objet de l'acte intérieur de la volonté; nous sommes dits, en effet, *vouloir le vol*, ou *vouloir faire l'aumône*. Donc, le mal et le bien sont dans l'acte extérieur avant d'être dans l'acte de la volonté ». — La seconde objection dit que « la raison de bien convient premièrement à la fin, puisque ce qui est ordonné à la fin tire sa raison de bien de l'ordre qu'il a à la fin. Or, l'acte de la volonté ne peut pas avoir raison de fin, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 1, art. 1, *ad* 2um); l'acte des autres puissances, au contraire, peut avoir raison de fin. Donc le bien consiste dans l'acte des autres puissances plutôt que dans l'acte de la volonté ». — La troisième objection rappelle que « l'acte de la volonté a raison de forme par rapport à l'acte extérieur, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 18, art. 6). Or, ce qui a raison de forme vient après; car la forme présuppose la matière. Donc le bien et le mal se trouvent dans l'acte extérieur plutôt que dans l'acte de la volonté ». — Nous voyons, par ces objections, qu'il faut entendre, ici, par acte extérieur, tout acte commandé; l'acte intérieur est seulement l'acte qui émane directement de la volonté.

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Augustin », qui « dit, au livre des *Rétractations* (liv I, ch. IX), que *la volonté est ce par où l'on pèche et par où l'on vit bien*. Donc le bien et le mal moral consistent d'abord dans la volonté ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait observer que « l'acte extérieur peut être dit bon ou mauvais, d'une double manière. D'abord, en raison de son espèce et des circonstances qui l'entourent; c'est ainsi que donner l'aumône, en tenant compte de toutes les conditions voulues, est un acte bon. D'une seconde manière, l'acte est dit bon ou mauvais, en raison de la fin qui le commande; c'est ainsi que faire l'aumône pour un motif de vaine gloire est un acte mauvais. Puis donc que la fin est l'objet propre de la volonté, il est manifeste que cette raison de bien ou de mal qui est dans l'acte extérieur par rapport à la fin, se trouve d'abord dans l'acte de la volonté et par voie de conséquence dans l'acte extérieur. Au contraire, la bonté

ou la malice qui se trouve dans l'acte extérieur en lui-même, à cause de sa matière et des circonstances, ne vient pas de la volonté, mais plutôt de la raison » : c'est la raison qui détermine cette bonté ou cette malice, selon qu'elle juge que tel objet, dans telles circonstances, est apte à être voulu purement et simplement par tel sujet, ou ne l'est pas. « Il s'ensuit qu'à considérer la bonté de l'acte extérieur selon que cet acte est dans l'ordination et la perception de la raison, cette bonté est antérieure à la bonté de l'acte de la volonté; si, au contraire, on la considère selon que l'acte extérieur existe réalisé en lui-même, cette bonté dépend de la volonté qui est le principe de cet acte ». — Ainsi donc, l'acte extérieur, existant comme tel, est bon ou mauvais, selon que la volonté est bonne ou mauvaise; car il dépend de la volonté comme de sa cause. L'acte extérieur, existant dans la perception de la raison, ne dépend pas de la volonté, dans sa bonté ou dans sa malice; mais c'est plutôt la volonté qui dépend de lui; car il a lui-même raison d'objet ou de cause par rapport à l'acte de la volonté.

L'*ad primum* formule expressément la raison de la double conclusion de l'article. « L'acte extérieur, dit saint Thomas, est objet de la volonté, en tant qu'il est proposé à la volonté par la raison comme un certain bien que la raison perçoit et justifie; et à ce titre, il est antérieur au bien de l'acte de la volonté. Mais, en tant qu'il consiste dans l'exécution extérieure, il est l'effet de la volonté et vient après elle ».

L'*ad secundum* dit « que la fin précède dans l'ordre d'intention; mais elle suit, dans l'ordre d'exécution ».

L'*ad tertium* fait observer que « la forme, selon qu'elle est reçue dans la matière, est postérieure, dans la voie de la génération, à la matière, bien qu'elle demeure première dans l'ordre de nature; mais selon qu'elle est dans la cause efficiente, elle est première de toutes façons. Or, la volonté se compare à l'acte extérieur », existant réalisé, « comme sa cause efficiente. Il s'ensuit que la bonté de l'acte de la volonté est la forme de l'acte extérieur, comme existant dans la cause efficiente » de cet acte. Elle est donc, de toute manière, à ce titre, antérieure à la bonté de l'acte extérieur, qui dépend d'elle comme de sa cause.

La bonté ou la malice de l'acte extérieur, considéré en lui-même et selon qu'il existe réalisé, dépend de la bonté ou de la malice de l'acte intérieur de la volonté. — Mais est-ce totalement qu'elle en dépend, ou bien n'est-ce qu'en partie ? C'est ce que nous devons maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si toute la bonté et toute la malice de l'acte extérieur dépendent de la bonté de la volonté?

Trois objections veulent prouver que « toute la bonté et la malice de l'acte extérieur dépendent de la volonté ». — La première arguë de ce qu' « il est dit en saint Matthieu, ch. VIII (v. 18) : *L'arbre bon ne peut pas faire des fruits mauvais, ni l'arbre mauvais faire des fruits bons.* Or, par l'arbre, on entend la volonté; et par le fruit, l'œuvre extérieure, d'après la glose. Donc, il ne se peut pas que la volonté intérieure soit bonne, et l'œuvre extérieure mauvaise; ou inversement ». — La seconde objection en appelle à « saint Augustin », qui « dit, au livre des *Rétractations* (liv. I, ch. IX), que c'est par la volonté seule qu'on pèche. Si donc il n'y a pas de péché dans la volonté, il n'y aura pas de péché dans l'acte extérieur. Et, par suite, toute la bonté et la malice de l'acte extérieur dépend de la volonté ». — La troisième objection remarque que « le bien et le mal dont nous parlons maintenant, sont les différences de l'acte moral. Or, les différences divisent le genre par soi, d'après Aristote au septième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 12: Did., liv. VI, ch. XII, n. 5). Puis donc que l'acte est moral, du chef qu'il est volontaire, il semble que le bien et le mal se prennent, dans l'acte, seulement du côté de la volonté ».

L'argument *sed contra* cite une autre parole de « saint Augustin », qui « dit, au livre *Contre le mensonge* (ch. VII), qu'*il y a certaines choses qu'aucune bonne fin ou aucune bonne volonté ne peuvent rendre bonnes* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « dans l'acte extérieur, ainsi qu'il a été déjà dit (art. préc.), on peut considérer une double bonté ou une double malice : l'une, qui se

tire de la matière et des circonstances; l'autre, qui se tire de l'ordre à la fin. La bonté qui se tire de l'ordre à la fin dépend tout entière de la volonté. Celle qui se tire de la matière ou des circonstances dépend de la raison; et d'elle dépend la bonté de la volonté, selon que la volonté s'y porte. — Or, il faut considérer que, conformément à ce qui a été dit plus haut (q. 19, art. 6, *ad* 1um), pour qu'une chose soit mauvaise, il suffit qu'il manque quelque chose; mais pour qu'elle soit bonne, il ne suffit pas qu'elle ait tel ou tel bien seulement, des biens requis pour elle : il faut qu'elle ait tout ce qui concourt à sa bonté, intégralement. Si donc la volonté est bonne et en raison de son objet propre et en raison de la fin, il s'ensuit que l'acte extérieur sera bon. Mais il ne suffit pas, pour que l'acte extérieur soit bon, que la volonté soit bonne en raison de la fin. D'où que vienne un mal dans la volonté, soit en raison de la fin, soit en raison de l'acte voulu, il s'ensuivra que l'acte extérieur sera mauvais ». — Nous pourrions formuler comme il suit la conclusion de cet article : La bonté ou la malice de l'acte extérieur, existant comme tel, dépend totalement de la bonté ou de la malice de la volonté; car, s'il s'agit de l'acte bon de la volonté, cet acte ne peut être bon qu'autant que l'acte extérieur existant dans la raison, est lui-même bon, la bonté de la volonté dépendant de son objet; donc, si l'acte intérieur de la volonté est bon, l'acte extérieur ne peut pas ne pas être bon. Et s'il s'agit de l'acte mauvais de la volonté, il rend nécessairement mauvais l'acte extérieur, quand bien même cet acte extérieur, considéré en ce qui le constitue, serait bon; donc, si l'acte intérieur de la volonté est mauvais, l'acte extérieur sera, lui aussi, nécessairement, mauvais. Et, par suite, soit en bien, soit en mal, l'acte extérieur, non pas selon qu'il existe dans la raison, mais selon qu'il existe réalisé au dehors, dépend totalement de la volonté : il ne peut être bon, que si la volonté est bonne; il est mauvais, si la volonté est mauvaise.

L'*ad primum* fait observer que « la volonté bonne, selon qu'elle est signifiée par l'arbre bon, se prend avec la bonté qui lui vient de l'objet voulu et avec celle qui lui vient de la fin qu'elle se propose ».

L'*ad secundum* remarque que « quelqu'un pèche par la volonté, non seulement quand il veut une mauvaise fin, mais aussi quand il veut un acte mauvais ».

L'*ad tertium* observe que « le volontaire se dit non seulement de l'acte intérieur de la volonté, mais aussi des actes extérieurs, selon qu'ils procèdent de la volonté et de la raison. Et voilà pourquoi, au sujet des uns et des autres, il peut y avoir les différences du bien et du mal ».

La moralité de l'acte extérieur, considéré selon qu'il existe réalisé en lui-même, dépend totalement de l'acte intérieur de la volonté qui le cause. — Mais sa moralité est-elle la même que celle de l'acte intérieur ? L'acte extérieur ne peut pas être bon, si l'acte intérieur ne l'est pas; et il ne peut pas ne pas être bon, si l'acte intérieur est bon; mais sa bonté est-elle la même que celle de l'acte intérieur ? sa malice est-elle identique ? les deux bontés ou les deux malices n'en font-elles qu'une ? — C'est ce que nous devons maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si la bonté et la malice est la même pour l'acte extérieur et pour l'acte intérieur ?

Trois objections veulent prouver que « ce n'est pas la même bonté et la même malice pour l'acte intérieur de la volonté et pour l'acte extérieur ». — La première objection dit que « le principe de l'acte intérieur est une des facultés intérieures de l'âme, soit la faculté perceptive, soit la faculté appétitive; le principe de l'acte extérieur, au contraire, est la puissance qui exécute le mouvement. Or, où se trouvent divers principes d'action, là se trouvent des actes divers. Comme, d'autre part, c'est l'acte, qui est le sujet de la bonté ou de la malice, et qu'un même accident ne peut pas se trouver en des sujets divers, il s'ensuit que ce ne peut pas être une même bonté dans l'acte intérieur et dans l'acte extérieur ». Cette objection nous montre qu'il s'agit ici d'une identité numérique. — La seconde objec-

tion en appelle à la diversité des vertus qui affectent les facultés, principes de l'acte. « *La vertu est ce qui constitue bon le sujet où elle se trouve et rend son acte bon*, ainsi qu'il est dit au second livre de l'*Éthique* (ch. VI, n. 2; de S. Th., leç. 6). Or, autre est la vertu intellectuelle dans la raison qui commande; autre, la vertu morale, dans la faculté qui obéit, comme on le voit par le premier livre de l'*Éthique* (ch. XIII, n. 19, 20; de S. Th., leç. 20). Donc, autre est la bonté de l'acte intérieur, qui est l'acte de la faculté qui commande; et autre la bonté de l'acte extérieur, qui est l'acte des facultés qui obéissent ». — La troisième objection observe que « la cause et l'effet ne peuvent être identiques. Or, la bonté de l'acte intérieur est cause de la bonté de l'acte extérieur; et *vice versa*, ainsi qu'il a été dit (art. 1, 2). Donc il ne se peut pas qu'il n'y ait qu'une même bonté pour les deux ».

L'argument *sed contra* rappelle qu' « il a été montré plus haut (q. 18, art. 6), que l'acte de la volonté a raison de principe formel, par rapport à l'acte extérieur. Or, du principe formel et du principe matériel ne se constitue qu'un seul être. Donc, il n'y a qu'une même bonté pour l'acte intérieur et pour l'acte extérieur ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « l'acte intérieur de la volonté, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 17, art. 4), et l'acte extérieur, considérés au point de vue de leur être moral, ne sont qu'un seul acte » : ils forment un seul tout, composé de diverses parties subordonnées entre elles : ils constituent la totalité du seul et même acte humain ou volontaire. « Mais il arrive que le même acte, identique du côté du sujet ou de la substance, a plusieurs raisons de bonté ou de malice; comme il arrive aussi qu'il n'en a qu'une. Nous dirons donc que parfois on a une même bonté et une même malice pour l'acte intérieur et pour l'acte extérieur; et parfois des bontés ou des malices diverses. Ainsi qu'il a été déjà dit, en effet, les deux bontés ou les deux malices de l'acte intérieur et de l'acte extérieur se subordonnent entre elles. Or, il arrive, pour les choses qui sont ordonnées à une autre, que parfois toute la raison de bien se tire de l'ordre qu'elles ont à cette autre

chose; c'est ainsi qu'une potion amère n'a pas d'autre raison de bonté, que d'être utile à la santé; aussi bien n'y a-t-il qu'une seule et même bonté pour la potion et la santé. D'autres fois, ce qui est ordonné à une autre chose, a en soi une raison de bonté, outre la raison de bien qu'elle tire de son ordre à cette chose; c'est ainsi qu'un remède savoureux a la raison de bien agréable à prendre, outre la raison d'utile pour la santé. — Lors donc que l'acte extérieur n'est bon ou mauvais qu'en raison de l'ordre qu'il dit à la fin », objet de l'acte intérieur, « dans ce cas, c'est absolument la même bonté et la même malice pour l'acte de la volonté qui de soi regarde la fin, et pour l'acte extérieur qui regarde la fin par l'entremise de l'acte de la volonté » : cet acte extérieur, en effet, n'a rien en lui-même qui détermine la volonté à le vouloir, si ce n'est son rapport à la fin voulue par la volonté. « Que si, au contraire, l'acte extérieur a une bonté ou une malice propres » (et cela, dans l'ordre moral, car nous ne parlons maintenant que de cette bonté ou de cette malice), « en raison de sa matière ou des circonstances, dans ce cas, la bonté de l'acte extérieur est une, et la bonté de la volonté », non pas celle qui vient de cet objet lui-même, mais celle « qui vient de la fin, est autre; en telle manière cependant que la bonté de la fin rejaillit de la volonté sur l'acte extérieur, et la bonté de l'objet ou des circonstances rejaillit sur l'acte de la volonté, ainsi qu'il a été déjà dit » (q. 19, art. 8). — Ici encore, nous pourrions formuler comme il suit la conclusion de saint Thomas : Quand l'acte extérieur n'est en aucune manière cause de la bonté ou de la malice de la volonté, il n'y a pour l'acte intérieur et pour l'acte extérieur qu'une seule bonté ou malice, absolument la même. Quand l'acte extérieur et l'acte intérieur sont réciproquement, l'un pour l'autre, cause de bonté ou de malice, la bonté ou la malice des deux actes sont diverses; toutefois, l'une rejaillit sur l'autre.

L'*ad primum* fait observer que « la raison donnée par l'objection prouve que l'acte intérieur et l'acte extérieur sont divers au point de vue physique. Mais cependant, de ces deux actes ainsi divers, se constitue un seul acte au point de vue moral, ainsi qu'il a été dit plus haut » (q. 17, art. 4).

L'*ad secundum* répond que « les vertus morales, ainsi qu'il est dit au sixième livre de l'*Éthique* (ch. XII, n. 6; de S. Th., leç. 10), sont ordonnées aux actes mêmes des vertus, qui ont, en quelque sorte, raison de fin; la prudence, au contraire, qui est dans la raison, porte sur ce qui est ordonné à la fin. Et c'est pour cela qu'il est requis des vertus diverses » : autre est la fin; autres sont les moyens ordonnés à la fin; pour ce motif, les vertus morales, qui portent sur la fin, doivent être distinctes de la vertu, en quelque sorte intellectuelle, que nous appelons la prudence et qui a pour objet ce qui est ordonné à la fin. « Mais la raison juste qui affecte la fin même des vertus n'a pas d'autre bonté que la bonté de la vertu, en tant que la bonté de la raison est participée dans chaque vertu ». S'il est vrai, pour la raison indiquée tout à l'heure, qu'il faut, dans la raison, une vertu semi-intellectuelle, semi-morale, qui se distingue des vertus morales proprement dites, subjectées dans les facultés appétitives, il n'est nullement nécessaire que, pour chaque vertu, en ce qui est de sa fin propre, nous mettions, distinctement de la vertu morale elle-même, une vertu d'ordre intellectuel dans la raison. La bonté de la raison, ou la vertu qui la fait telle, est ici, essentielle à la bonté ou à la vertu de la volonté, puisque c'est elle qui détermine à la volonté son objet, d'où la volonté tire toute sa raison de bonté ou de malice.

L'*ad tertium* dit que « si une chose dérive d'une chose en une autre comme d'une cause uniyoque, dans ce cas, ce qui se trouve dans les deux choses est divers; c'est ainsi que dans le fait d'un corps chaud en chauffant un autre, la chaleur qui est dans les deux corps est numériquement distincte, bien qu'elle soit spécifiquement identique. Mais s'il s'agit d'une dérivation par mode d'analogie ou de proportion, dans ce cas on n'a qu'une chose numériquement la même. C'est ainsi que la propriété *sain* qui est dans le corps de l'animal est ce d'où dérive la propriété *sain* qui est dans le remède ou qui est dans le pouls; aussi bien la santé du remède et du pouls est la santé même de l'animal que le remède cause et que le pouls signifie. De même, pour la bonté qui dérive de la volonté dans l'acte

extérieur, ou inversement; c'est en raison de l'ordre que l'une dit à l'autre »; et voilà pourquoi, il n'y a pas deux bontés, mais une seule, pour autant que la raison de bonté qui est dans l'un est causée par la raison de bonté qui est dans l'autre.

L'acte extérieur, existant comme tel, dépend, dans sa bonté ou dans sa malice, de l'acte intérieur de la volonté; il en dépend même totalement; et sa bonté ou sa malice est absolument la même, de tous points identique, sauf le cas où sa bonté et sa malice propres causent, selon qu'elles existent dans la raison, la bonté ou la malice de l'acte intérieur, qui, pourtant, du côté de la fin voulue, a aussi sa bonté ou sa malice propres. — Une dernière question nous reste à examiner au sujet de la moralité de l'acte extérieur dans ses rapports avec la moralité de l'acte intérieur; et c'est de savoir si l'acte extérieur ajoute quelque chose, comme bonté ou comme malice, à l'acte intérieur. — Nous allons examiner ce point de doctrine, à l'article suivant.

Article IV.

Si l'acte extérieur ajoute quelque chose comme bonté ou comme malice, à l'acte intérieur ?

Trois objections veulent prouver que « l'acte extérieur n'ajoute pas, en bonté ou en malice, à l'acte intérieur ». — La première en appelle à « saint Jean Chrysostome », qui « dit (homélie XIX), *sur saint Matthieu : C'est la volonté qui est récompensée pour le bien, ou condamnée pour le mal.* Or, les œuvres témoignent de la volonté. Ce n'est donc point pour elles-mêmes, que Dieu demande les œuvres, et comme s'Il en avait besoin pour asseoir son jugement; c'est à cause des autres, afin que tout le monde sache qu'Il est juste. Puis donc que le mal et le bien doivent s'apprécier selon le jugement de Dieu, plutôt que selon le jugement des hommes, il s'ensuit que l'acte extérieur n'ajoute pas à la bonté ou à la malice intérieure ». — La seconde objection se réfère à la conclusion de l'article précédent. « Il a été dit », en effet, « qu'il n'y a qu'une seule et même

bonté pour l'acte intérieur et l'acte extérieur. Or, toute augmentation suppose l'addition d'une chose à une autre. Donc l'acte extérieur n'ajoute pas, en bonté ou en malice, à l'acte intérieur ». — La troisième objection dit que « toute la bonté de la créature n'ajoute rien à la bonté divine, parce qu'elle dérive tout entière de cette divine bonté. Or, la bonté de l'acte extérieur dérive parfois tout entière de la bonté de l'acte intérieur; et parfois, c'est l'inverse qui est vrai, ainsi qu'il a été dit (articles 1, 2). Donc l'un de ces actes n'ajoute jamais à l'autre, en fait de bonté ou de malice ».

L'argument *sed contra* est que « tout être qui agit, entend réaliser le bien et éviter le mal. Si donc par l'acte extérieur il ne se faisait aucune addition de bonté ou de malice, c'est en vain que celui dont la volonté est bonne ou mauvaise, ferait l'acte bon ou s'abstiendrait de l'acte mauvais; et ceci n'est pas admissible ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « si nous parlons de la bonté de l'acte extérieur, qui lui vient de la volonté de la fin, l'acte extérieur n'ajoute rien à cette bonté, à moins qu'il n'arrive que la volonté elle-même », par l'acte extérieur, « devient meilleure dans le bien, ou pire dans le mal. Et ceci peut arriver, semble-t-il, d'une triple manière. — D'abord, au point de vue numérique; comme si, par exemple, quelqu'un se propose de faire telle chose pour telle fin bonne ou mauvaise, mais il ne la fait pas à ce moment-là, puis il veut la faire et il la fait : dans ce cas, on a un second acte de la volonté; et, par suite, deux actes bons ou deux actes mauvais », au lieu d'un. — « D'une autre manière, au point de vue de l'extension » ou de la durée; « comme si quelqu'un veut faire quelque chose pour une bonne ou une mauvaise fin, mais ne le fait pas en raison d'un obstacle qui survient; un autre, au contraire, continue le mouvement de sa volonté, jusqu'à ce qu'il ait réalisé l'œuvre elle-même. Il est manifeste que la volonté de ce dernier est plus prolongée dans le bien ou dans le mal », que celle du premier; « et, à ce titre, elle est meilleure ou pire. — Enfin, d'une troisième manière, au point de vue de l'intensité. Car il y a des actes extérieurs, qui, selon qu'ils sont agréables

ou pénibles, sont aptes à rendre la volonté ou plus forte ou plus faible. Or, il est certain que la volonté est d'autant meilleure ou d'autant plus mauvaise, qu'elle se porte au bien ou au mal d'un mouvement plus intense. — Que si nous parlons de la bonté de l'acte extérieur qui lui vient de sa matière et des circonstances voulues, dans ce cas l'acte extérieur se compare à la volonté comme son terme et sa fin. Et, de cette manière, l'acte extérieur ajoute à la bonté ou à la malice de la volonté; parce que toute inclination ou tout mouvement se parfait en réalisant sa fin ou en atteignant son terme. La volonté ne saurait donc être parfaite, si, quand l'occasion se présente, elle ne réalise pas le bien qu'elle veut. Que si la possibilité manque, la volonté demeurant parfaite, en telle sorte qu'elle réaliserait son œuvre si elle le pouvait, dans ce cas, le manque de perfection qui se tire de l'acte extérieur » non réalisé, « est simplement involontaire. Or, l'involontaire, de même qu'il ne mérite ni peine ni récompense dans le bien ou le mal réalisé, de même n'enlève rien à la récompense ou à la peine, si l'homme, d'une façon entièrement involontaire, demeure en défaut au sujet du bien ou du mal à réaliser ». Nous voyons, par cette fin du corps de l'article, combien précieuse est devant Dieu, ou combien coupable, la volonté qui est vraiment ce qu'elle est en bien ou en mal. La volonté bonne, qui, vraiment, voudrait faire tel bien, et le ferait certainement si l'occasion de le faire se présentait à elle, a, devant Dieu, tout le mérite de ce bien, absolument comme si elle le faisait en réalité. De même, la volonté mauvaise qui voudrait faire tel mal, mais ne le fait pas uniquement parce que l'occasion ou la possibilité de le faire lui manque, est aussi coupable, devant Dieu, que si elle faisait ce mal en réalité; à la seule réserve du triple mode d'augmentation, en bien ou en mal, qui a été marqué à propos de la conclusion première, selon que l'acte accompli extérieurement renouvelle, prolonge ou rend plus intense l'acte intérieur de la volonté.

L'*ad primum* fait observer que « saint Chrysostome parle de la volonté de l'homme qui est achevée et ne laisse l'acte que par impossibilité de le faire ».

L'*ad secundum* nous redit la doctrine de l'article précédent, que l'objection citait à faux. « Cette objection, explique saint Thomas, porte sur la bonté de l'acte extérieur qui lui vient de la volonté de la fin. Mais la bonté de l'acte extérieur, qu'il tire de sa matière et des circonstances, est une autre bonté que la bonté de la volonté causée par la fin; toutefois, elle n'est pas autre que la bonté de la volonté causée par l'acte voulu : elle se réfère, en effet, à cette dernière, comme étant sa raison et sa cause, ainsi qu'il a été dit plus haut » (art. 1, 2).

« Et par là, ajoute saint Thomas, se trouve aussi résolue la *troisième objection* ».

Après avoir considéré la moralité de l'acte extérieur dans ses rapports avec la moralité de l'acte intérieur, nous devons maintenant l'étudier plus spécialement dans l'acte extérieur lui-même, notamment dans ses conséquences. Nous verrons ensuite si le même acte extérieur peut tout ensemble être bon et mauvais. — D'abord, des conséquences de l'acte extérieur, au point de vue de la moralité.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article V.

Si l'événement qui suit ajoute quelque chose, comme bonté ou comme malice, à l'acte extérieur ?

Quatre objections veulent prouver que « l'événement qui suit ajoute, comme bonté ou comme malice, à l'acte extérieur ». — La première est que « l'effet préexiste virtuellement dans sa cause. Or, les événements qui suivent l'acte extérieur se comparent à cet acte comme des effets à leur cause. Il s'ensuit qu'ils préexistent virtuellement dans cet acte. D'autre part, c'est en raison de sa vertu qu'une chose est jugée bonne ou mauvaise; car *la vertu est ce qui rend bon le sujet où elle se trouve*, ainsi qu'il est dit au second livre de l'*Éthique* (ch. VI, n. 2; de S. Th., leç. 6). Donc les événements qui suivent ajoutent à la bonté ou à la malice de l'acte ». — La seconde objection dit que « le

bien fait par les auditeurs est un effet qui suit la prédication de celui qui enseigne. Or, ce bien tourne au mérite du prédicateur, comme on le voit par ce qui est dit *aux Philippiens*, ch. IV (v. 1) : *Mes frères, très chers et très aimés, ma joie et ma couronne.* Donc l'événement qui suit ajoute au bien ou à la malice de l'acte ». — La troisième objection fait remarquer qu' « on n'augmente la peine que si la faute est plus grande; d'où il est dit, au *Deutéronome*, ch. XXV (v. 2) : *Le nombre de coups sera proportionné à la faute.* Or, l'événement qui suit ajoute à la peine. Il est dit, en effet, au livre de l'*Exode*, ch. XXI (v. 29) : *Si c'est depuis longtemps que le bœuf frappait de la corne, et que son maître, en étant averti, ne l'ait pas surveillé, le bœuf sera lapidé, s'il tue un homme ou une femme, et son maître aussi sera mis à mort.* D'autre part, le maître n'aurait pas été mis à mort, si le bœuf n'avait tué personne, alors même qu'il n'eût pas été enfermé. Donc, l'événement qui suit ajoute à la bonté ou à la malice de l'acte ». — La quatrième objection dit que « si quelqu'un pose une cause de mort, en frappant ou en portant une sentence, et que la mort ne suive pas, il n'encourt pas l'irrégularité; il l'encourrait, au contraire, si la mort suivait. Donc l'événement qui suit ajoute à la bonté ou à la malice de l'acte ».

L'argument *sed contra* oppose que « l'événement qui suit ne fait pas que soit mauvais l'acte qui était bon, ni bon l'acte qui était mauvais. Si, par exemple, quelqu'un fait l'aumône à un pauvre, et que ce pauvre en abuse pour pécher; celui qui fait l'aumône ne perd rien du mérite de son acte. De même, si quelqu'un souffre avec patience l'injure qui lui est faite, cela ne diminue en rien la faute de celui qui est l'auteur de l'injure. Donc l'événement qui suit n'ajoute pas à la bonté ou à la malice de l'acte ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond par une double distinction. — « L'événement qui suit, dit-il, est prévu ou ne l'est pas. — S'il est prévu », au sens parfait du mot, c'est-à-dire voulu et accepté d'avance, comme l'explique le saint Docteur à la question 73, article 8, « il est manifeste qu'il ajoute à la bonté et à la malice de l'acte. Lorsqu'en effet, quelqu'un pen-

sant que de son acte peuvent suivre des maux nombreux, ne laisse point pour cela, de poser cette acte », à supposer d'ailleurs qu'il s'agisse d'un acte mauvais et qu'il n'a pas le droit de faire, « il prouve par là même, que sa volonté est plus désordonnée. — Que si l'événement qui suit n'est pas préconçu, alors il faut distinguer. — Si, en effet, cet événement suit de soi, et le plus souvent, d'un tel acte, il ajoute à la bonté ou à la malice de l'acte : il est manifeste, en effet, que l'acte d'où peuvent suivre plusieurs maux est pire. — Mais si plusieurs biens est meilleur de son espèce; et qu'au contraire, c'était d'une façon accidentelle, et par mode de chose rare, que l'événement suit, dans ce cas, il n'ajouterait pas à la bonté ou à la malice de l'acte; car on ne juge pas d'une chose selon ce qui est accidentel, mais selon ce qui est de soi ». — Il faut donc, pour que l'acte accompli soit rendu meilleur ou pire par ce qui s'ensuit, que ce qui s'ensuit ait été prévu et voulu, ou que ce soit une conséquence quasi nécessaire de l'acte posé.

L'*ad primum* répond que « la vertu de la cause s'apprécie selon les effets naturels; mais non selon les effets accidentels ».

L'*ad secundum* observe que « le bien fait par les auditeurs suit de la prédication de celui qui enseigne, comme un effet naturel. Et c'est pourquoi il retourne à la récompense du prédicateur; surtout quand il est expressément voulu par ce dernier ».

L'*ad tertium* fait observer que « cet événement au sujet duquel était infligée la peine dont parle l'objection, suivait naturellement d'une telle cause, et, de plus, était marqué comme ayant été prévu; et c'est pour cela, qu'il était imputé à châtiment ».

L'*ad quartum* accorde que « l'objection conclurait, si l'irrégularité était attachée à la faute. Mais il n'en est pas ainsi. Ce n'est pas » de soi « pour une faute, qu'on encourt l'irrégularité; c'est en raison d'un fait, et parce qu'on se trouve en défaut », par sa faute ou non, « relativement aux conditions d'un sacrement » à recevoir.

Un dernier point nous reste à examiner; et c'est celui de savoir si le même acte extérieur peut être simultanément bon et mauvais. — Il va faire l'objet de l'article suivant.

Article VI.

Si le même acte extérieur peut être bon et mauvais ?

Trois objections veulent prouver qu' « un même acte peut être bon et mauvais ». — La première observe que « *le mouvement qui est continu est un*, ainsi qu'il est dit au cinquième livre des *Physiques* (ch. IV, n. 9; de S. Th., leç. 7). Or, un même mouvement continu peut être bon et mauvais : c'est ainsi, par exemple, que quelqu'un, se rendant à l'église, d'un même mouvement non interrompu, peut d'abord se proposer, comme fin, la vaine gloire, et puis le service de Dieu. Donc, un même acte peut être bon et mauvais ». — La seconde objection rappelle que « d'après Aristote, au troisième livre des *Physiques* (ch. III, n. 1; de S. Th., leç. 4), l'action et la passion sont un même acte. Or, la passion peut être bonne, comme la passion du Christ, et l'action être mauvaise, comme l'action des Juifs. Donc, un même acte peut être bon et mauvais ». — La troisième objection dit que « le serviteur étant comme l'instrument du maître, l'action du serviteur est l'action du maître, comme l'action de l'instrument est l'action de l'artiste. Or, il peut arriver que l'action du serviteur procède d'une bonne intention de la part du maître et qu'ainsi elle soit bonne, et d'une mauvaise intention de la part du serviteur, et qu'ainsi elle soit mauvaise. Donc le même acte peut être bon et mauvais ».

L'argument *sed contra* se contente de faire remarquer que « les contraires ne peuvent pas être dans un même sujet. Or, le bien et le mal sont contraires. Donc, un même acte ne peut pas être bon et mauvais ».

Au corps de l'article, S. Thomas nous avertit que « rien n'empêche qu'une chose soit une, considérée dans un genre donné, qui sera multiple, si on la considère par rapport à un autre genre. C'est ainsi que la surface continue est une, considérée

dans le genre quantité; elle pourra cependant être multiple, considérée dans le genre couleur, si l'une de ses parties est blanche et l'autre noire. A ce titre, rien n'empêche qu'un acte soit un, considéré selon l'être physique, qui pourtant ne sera pas un par rapport à l'être moral; et inversement, ainsi qu'il a été dit (art. 3, *ad* 1um; q. 18, art. 7, *ad* 1um). La marche continue, par exemple, sera un même acte au point de vue nature; il peut arriver cependant qu'elle soit plusieurs actes, au point de vue moral, si vient à changer la volonté de celui qui marche, car c'est la volonté qui est le principe des actes moraux. Si donc, on prend un acte un, au point de vue moral, il est impossible qu'il soit bon et mauvais de la bonté et de la malice morales. Que s'il est un, au point de vue nature, et non au point de vue moral, il peut être bon et mauvais ». Ainsi donc, l'acte extérieur, restant un et identique, au point de vue physique, peut être successivement bon et mauvais, au point de vue moral, si la volonté qui le cause change.

L'*ad primum* répond que « ce mouvement continu qui procède de diverses intentions, s'il est un au point de vue physique, n'est pas un au point de vue moral ».

L'*ad secundum* fait observer que « l'action et la passion appartiennent au genre moral, en tant qu'elles ont raison de volontaire. Il s'ensuit que selon la diversité des volontés qui les causent, elles sont moralement deux choses distinctes et peuvent d'un côté, avoir raison de bien; de l'autre, avoir raison de mal ».

L'*ad tertium* remarque que « l'acte du serviteur, pour autant qu'il procède de la volonté du serviteur, n'est pas l'acte du maître; il n'est l'acte du maître qu'en tant qu'il procède de son commandement; et, à ce titre, la volonté mauvaise du serviteur ne rend pas l'acte lui-même mauvais » : l'acte du maître reste bon, quelle que soit la volonté mauvaise du serviteur.

L'acte humain peut être considéré au point de vue physique ou au point de vue moral. Au point de vue physique, il est constitué par le mouvement de tel ou tel principe d'action se trouvant dans l'homme et se portant sur tel ou tel objet : le principe

d'action est considéré selon qu'il existe dans l'homme naturellement, indépendamment d'un acte personnel du sujet, agissant librement. Au point de vue moral, l'acte humain est constitué par le mouvement d'un principe d'action se trouvant dans l'homme, selon que ce principe d'action existe ou agit en vertu d'un acte libre de l'homme. Le bien ou le mal moral de l'acte humain se jugent d'après la conformité de cet acte à son principe, qui est précisément la raison ou la source de tout ce qui est libre, et humain, au sens moral, dans l'homme.

L'acte humain ainsi considéré, au point de vue formellement humain ou moral, peut se présenter sous un triple rapport : d'une façon générale, sans qu'on distingue en lui ce qu'il y a de proprement intérieur et ce qu'il y a de proprement extérieur; et, d'une façon distincte, sous ce double aspect d'acte intérieur ou d'acte extérieur. D'une façon générale, l'acte humain comprend essentiellement trois choses : l'objet sur lequel il porte et d'où il tire son nom; les circonstances, qui entourent cet objet en tant qu'objet de l'acte; la fin, pour laquelle il est fait. Ces trois choses concourent, bien qu'à des degrés divers, à constituer la moralité de l'acte humain, pouvant contribuer à le rendre mauvais, selon le rapport de toutes ces choses à la raison. Au point de vue intérieur, l'acte humain dépend essentiellement, dans sa moralité, de ce qui est présenté par la raison à la volonté comme chose à vouloir : si cette chose-là est bonne, et que la raison la présente comme telle, la volonté qui la veut est bonne; elle serait mauvaise, si la chose était mauvaise ou qu'elle fût présentée comme telle par la raison; que si la raison la présentait comme bonne, sans qu'elle le fût, la volonté ne pourrait être bonne, en la voulant, que si elle n'était pour rien dans l'erreur de la raison. Il faut d'ailleurs, pour que la volonté qui veut ainsi une chose bonne, soit bonne, qu'elle ne soit pas elle-même mauvaise en raison d'une mauvaise fin voulue déjà; car, dans ce cas, l'acte bon lui-même serait gâté et cesserait d'être bon. Si la volonté est déjà bonne et qu'elle veuille une chose bonne, ces deux bontés concourent à l'effet de constituer une volonté pure et simple, dont la bonté sera la résultante harmonisée des deux bontés subordonnées. L'acte ex-

térieur a parfois sa bonté à lui, d'où dépend même la bonté intérieure de la volonté, selon qu'on le considère dans son objet et ses circonstances, indépendamment du fait même d'exister au dehors ou d'être réalisé; mais, si on le considère à ce dernier point de vue, il n'a pas d'autre bonté que la bonté de l'acte intérieur; toutefois, il pourra être une occasion d'augmentation pour cette bonté même de l'acte intérieur, le faisant se reproduire, le prolongeant, le rendant plus intense.

Après avoir traité de la moralité de l'acte humain, en elle-même, nous devons maintenant considérer les propriétés qui sont celles de l'acte humain en raison de sa moralité.

C'est l'objet de la question suivante, qui sera la dernière du traité des actes humains proprements dits.

QUESTION XXI.

DE CE QUI SUIT LES ACTES HUMAINS EN RAISON DE LEUR BONTÉ OU DE LEUR MALICE.

Cette question comprend quatre articles :

1° Si l'acte humain, en tant qu'il est bon ou mauvais, a la raison de rectitude ou de péché ?
2° S'il a la raison de louable ou de coupable ?
3° S'il a la raison de mérite ou de démérite ?
4° S'il a la raison de mérite ou de démérite auprès de Dieu ?

L'ordre de ces quatre articles nous apparaîtra de lui-même dans l'explication et la justification des termes qui forment l'objet de chacun d'eux. Venons tout de suite à l'article premier.

Article Premier.

Si l'acte humain, en tant qu'il est bon ou mauvais, a la raison de rectitude ou de péché ?

Trois objections veulent prouver que « l'acte humain, en tant qu'il est bon ou mauvais, n'a pas raison de droiture ou de péché ». — La première est que « *les monstres dans la nature sont des péchés*, ainsi qu'il est dit au second livre des *Physiques* » (ch. VIII, n. 8; de S. Th., leç. 14). [Cette citation d'Aristote nous fait comprendre tout de suite que le mot *péché* est pris ici dans un sens moins déterminé, qu'il ne l'est dans l'usage courant de la morale chrétienne.] « Or, les monstres ne sont pas des actes, mais des êtres engendrés contrairement aux lois de la nature. D'autre part, ce qui est selon l'art et la raison imite

ce qui est selon la nature, ainsi qu'il est dit au même endroit. Donc l'acte, de ce qu'il est désordonné et mauvais, n'a pas de raison de péché ». — La seconde objection remarque que « le péché, ainsi qu'il est dit au second livre des *Physiques* (endroit précité), se produit, dans la nature et dans l'art, quand une chose reste en deçà de la fin que la nature ou l'art se proposent. Or, la bonté ou la malice de l'acte humain consistent surtout dans l'intention de la fin et l'obtention de cette fin. Il s'ensuit, semble-t-il, que la malice de l'acte n'amène pas la raison de péché » : la raison de péché consiste à ne pas atteindre la fin; or, la raison de mal suppose la poursuite et l'obtention d'une certaine fin; donc la raison de mal dans l'acte humain est incompatible avec la raison de péché. — La troisième objection dit que « si la malice de l'acte amenait la raison de péché, il s'ensuit que partout où serait le mal, le péché se trouverait aussi. Or, cela est faux; car, la peine, bien qu'elle ait la raison de mal, n'a pas la raison de péché. Donc un acte n'a pas la raison de péché, du fait qu'il est un acte mauvais ».

L'argument *sed contra* fait observer que « l'acte humain, ainsi qu'il a été montré plus haut (q. 19, art. 4), dépend principalement de la loi éternelle; et, par suite, sa malice consiste en ce qu'il est en désaccord avec cette loi. Or, c'est cela qui fait la raison de péché », même à prendre le mot *péché* au sens plus spécial de la langue chrétienne. « Saint Augustin dit, en effet, au vingt-deuxième livre *contre Fauste* (ch. XXVII), que *le péché est une parole, ou un acte, ou un désir contre la loi éternelle*. Donc, l'acte humain, du fait qu'il est mauvais, a la raison de péché ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par préciser, de façon très nette, les notions de mal et de péché. « Le mal comprend plus que le péché, comme le bien comprend plus que le droit » et le juste. « Toute privation de bien, en effet, où qu'elle se trouve, constitue la raison de mal; tandis que le péché consiste, proprement, dans l'acte qui se fait pour une fin et qui n'a pas l'ordre voulu à cette fin. D'autre part, l'ordre voulu par rapport à telle fin, se mesure d'après une certaine règle. Cette règle, dans les choses qui agissent selon la nature, est

la vertu même de la nature », ou la forme naturelle, « qui incline à telle fin. Lors donc que l'acte procède de la vertu naturelle selon l'inclination naturelle à telle fin, cet acte garde sa rectitude », ou sa droiture et sa justesse : il est ce qu'il doit être, conforme à sa règle; « dans ce cas, en effet, le milieu ne sort pas de ses extrêmes », ou de ses limites; « c'est-à-dire que l'acte reste à sa place ou dans l'ordre du principe actif à la fin » : il sort du principe d'où il doit sortir, et il aboutit au terme où il doit aboutir. « Si, au contraire, l'acte ne reste pas dans ces justes limites, alors intervient la raison de péché » : il y a péché, dans l'ordre de la nature, quand telle action émanant d'un principe naturel, n'émane pas de ce principe comme elle le devrait et n'aboutit pas au terme où elle devrait aboutir.

« Dans les êtres qui agissent », non par nature, mais « par volonté » délibérée, « la règle prochaine » et immédiate de leur acte « est la raison humaine », telle qu'elle est dans le sujet qui agit; « la règle suprême est la loi éternelle. Lors donc que l'acte de l'homme procède à son terme, selon l'ordre de la raison et de la loi éternelle, il est droit et juste; mais, s'il sort de cette rectitude », s'il émane de la volonté délibérée ou d'une des puissances qui en dépendent et agissent sous sa motion, autrement que la raison du sujet et la loi éternelle le prescrivent, et s'il aboutit à une autre fin que la fin marquée par elles, « on le dit être péché. Puis donc qu'il est manifeste, après tout ce qui a été dit, que tout acte volontaire est mauvais par cela même qu'il ne reste pas dans l'ordre de la raison et de la loi éternelle, et que tout acte bon est en accord avec la raison et la loi éternelle, il s'ensuit que l'acte humain, du fait qu'il est bon ou qu'il est mauvais, a raison d'acte droit ou de péché ».

L'*ad primum* explique que « les monstres sont appelés des péchés », dans l'ordre de la nature, « parce qu'ils sont le fruit d'un péché qui existe dans l'acte de la nature » : c'est parce qu'un principe naturel d'action n'a pas agi comme il le devait, au point de vue naturel, que le résultat de son action est quelque chose de monstrueux.

L'*ad secundum* observe qu' « il y a une double fin : la fin dernière, et la fin prochaine. Dans le péché de la nature, l'acte

reste en deçà de sa fin dernière, qui est l'être devant être engendré; toutefois, il atteint une certaine fin prochaine; car il aboutit toujours à quelque chose produit par cet acte. De même, pour le péché de la volonté. Il demeure toujours en deçà de la fin dernière voulue; car « cette fin dernière voulue est la béatitude ou le bonheur parfait, et « aucun acte volontaire mauvais ne peut être ordonné » véritablement « à la béatitude, fin dernière; toutefois, il aboutit à une certaine fin prochaine », ou à un certain bien partiel et du moment, « que la volonté poursuit et obtient. Et parce que cette intention même de la fin particulière est ordonnée à la fin dernière, la raison de rectitude ou de péché peut se trouver jusque dans cette intention de la fin particulière ». La raison de péché ne consiste pas à n'atteindre aucune fin, comme paraissait le vouloir l'objection; elle consiste à ne pas atteindre la fin véritable; et de même, si l'acte humain mauvais est celui qui poursuit et atteint une certaine fin, il poursuit et atteint une fin qui n'est pas la fin véritable; avec ceci que la poursuite elle-même ou l'intention de telle fin indue, constitue directement un péché, n'étant pas ce qu'elle doit être, dans son ordre propre, qui est l'ordre de l'intention.

L'*ad tertium* répond que « tout être est ordonné à la fin par son acte » : c'est par son acte, et par son acte seul, qu'un être peut atteindre sa fin. « De là vient que la raison de péché, qui consiste dans la déviation de l'ordre voulu à la fin, consiste proprement dans l'acte ». Il n'en est pas de même pour la peine : « la peine », en effet, « regarde la personne de celui qui pèche, ainsi qu'il a été dit dans la Première Partie » (q. 48, art. 5, *ad* 4um; art. 6, *ad* 3um). L'objection ne prenait pas garde qu'il y a deux sortes de maux : le mal de l'être et le mal de l'acte; la peine est le mal de l'être, tandis que le péché est le mal de l'acte.

La raison de mal et la raison de péché ne sont pas adéquates. Tout mal n'a pas raison de péché, bien que tout péché ait raison de mal. Le péché est un certain mal; c'est le mal de l'acte. Mais précisément parce que l'acte humain est un acte, il s'ensuit que toute raison de mal, en lui, aura raison de péché; comme toute raison de bien aura raison de justice et de droiture. —

Devons-nous dire aussi que toute raison de mal ou toute raison de bien, dans l'acte humain, entraîne la raison de coupable ou de louable? — C'est ce que nous allons examiner à l'article suivant.

Article II.

Si l'acte humain, en tant qu'il est bon ou mauvais, a raison de louable ou de coupable?

Trois objections veulent prouver que « l'acte humain, de ce qu'il est bon ou mauvais, n'a pas raison de louable ou de coupable ». — La première est que « *le péché se rencontre même dans les choses de la nature*, ainsi qu'il est dit au second livre des *Physiques* (ch. VIII, n. 8; de S. Th., leç. 14). Or, les choses naturelles ne sont dignes ni de blâme ni de louange, ainsi qu'il est dit au troisième livre de l'*Éthique* (ch. V, n. 15; de S. Th., leç. 12). Donc l'acte humain, de ce qu'il est mauvais ou peccamineux, n'a pas la raison de coulpe; et, par suite, de ce qu'il est bon, il n'a pas la raison de louable ». — La seconde objection remarque que « si l'on trouve le péché dans les actes moraux, on le trouve aussi dans les choses de l'art; il est dit, en effet, au second livre des *Physiques* (endroit précité), que le *grammairien pèche, s'il n'écrit pas correctement; et le médecin, s'il donne la potion qu'il ne faut pas*. Or, on ne fait pas un reproche à l'homme de l'art s'il fait mal; parce que c'est le propre de l'art d'agir comme il faut ou comme il ne faut pas, au gré de l'artiste » : c'est un signe de maîtrise dans l'art, que de pouvoir, à son gré, agir conformément aux règles de l'art, ou contrairement à ces règles. « Donc il semble que l'acte moral, aussi, de ce qu'il est mauvais, n'entraîne pas la raison de coupable » ou de blâmable. — La troisième objection en appelle à « saint Denys », qui « dit, au chapitre IV des *Noms divins* (de S. Th., leç. 22), que le mal est *infirme et impuissant*. Or, l'infirmité ou l'impuissance diminuent, si même elles ne l'enlèvent pas totalement, la raison de coupable. Donc l'acte humain n'est pas coupable, du fait qu'il est mauvais ».

L'argument *sed contra* cite un double texte d'Aristote. Dans

son livre des *Vertus et des Vices* (ch. I, n. 2), « Aristote dit que *les actes de vertus sont dignes de louange; et les actes contraires, dignes de blâme, ou coupables.* Or, les actes bons sont des actes de vertu; car *la vertu est ce qui rend bon le sujet où elle se trouve, et bon aussi l'acte qui émane de ce sujet,* ainsi qu'il est dit au second livre de l'*Éthique* (ch. VI, n. 2; de S. Th., leç. 6); il s'ensuit que les actes opposés sont mauvais. Par conséquent, l'acte humain, de ce qu'il est bon ou mauvais, a la raison de louable ou de coupable ».

Au corps de l'article, saint Thomas, revenant à la pensée de l'article précédent, nous avertit que « si le mal a plus d'extension que le péché, de même le péché a plus d'extension que la coulpe. Un acte, en effet, est dit coupable ou louable, de ce qu'il est imputable au sujet qui agit; car être incriminé ou loué n'est pas autre chose que se voir imputer la malice ou la bonté de son acte. D'autre part, un acte est imputé au sujet qui agit, quand cet acte est au pouvoir du sujet qui agit, de telle sorte qu'il en soit le maître. Or, ceci est le propre de tous les actes volontaires. C'est, en effet, par la volonté que l'homme a la maîtrise de son acte, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit plus haut (q. I, art. I, 2; q. 10, art. 2, 4). Il s'ensuit que c'est seulement dans les actes volontaires que le bien et le mal constituent la raison de louange ou de coulpe; et, dans ces sortes d'actes, le mal, le péché et la coulpe ne font qu'un ». — Le mal, le péché et la coulpe sont des formalités ou des raisons d'être (autant que la privation peut constituer une raison d'être) très différentes; mais ils conviennent dans la raison de privation. Le mal est la privation d'un bien, quel que soit le sujet de cette privation; le péché est la privation du bien qui est dû dans un sujet spécial qui est l'action; et la coulpe est la privation du bien qui est dû dans un sujet encore plus spécial, qui est l'action libre ou volontaire. Il s'ensuit que le péché pourra s'étendre à d'autres sujets que la coulpe; et le mal, à d'autres sujets que le péché. Mais, dans le sujet de la coulpe, la coulpe a raison tout ensemble de coulpe, de péché et de mal. — Et même, parce que la coulpe a par excellence la raison de péché et la raison de mal, les trois termes de mal, de péché et de coulpe

sont fréquemment employés comme synonymes pour désigner la privation de bien qui se trouve dans l'acte volontaire, sujet propre de la coulpe.

L'*ad primum* fait observer que « les actes naturels ne sont pas au pouvoir de l'agent naturel, la nature étant toujours déterminée à un seul effet. Et c'est pourquoi, bien que le péché puisse se trouver dans les actes naturels », à prendre le péché dans son sens propre et non dans le sens de coulpe, « la coulpe ne peut pas se trouver dans ces sortes d'actes ».

L'*ad secundum* explique excellemment la différence qui existe entre le péché dans les choses de l'art et le péché dans les choses de la morale. Dans les unes et dans les autres, le mal intervient parce que l'acte n'est point conforme à la raison de l'homme. Mais « la raison a un tout autre rôle dans les choses de l'art et dans les choses de la morale. Dans les choses de l'art, l'ordre de la raison se prend par rapport à une fin particulière que la raison elle-même s'est marquée. Dans les choses de la morale, l'ordre se prend par rapport à la fin commune de toute la vie de l'homme. D'autre part, la fin particulière est toujours ordonnée à la fin commune. Puis donc que tout péché implique une déviation de l'ordre qui conduit à la fin, ainsi qu'il a été dit (art. 1), c'est d'une double manière que le péché pourra se trouver dans l'action de l'art. D'abord, selon que cette action déviera de l'ordre qui conduit à la fin particulière voulue par l'homme qui agit. Ce péché est proprement le péché de l'art : tel est le péché de l'homme, qui, voulant faire une œuvre bonne, la fait mauvaise; ou qui, voulant la faire mauvaise, la fait bonne ». Dans ce cas, en effet, l'exécution n'a pas correspondu à la règle propre de cet homme qui est sa pensée et sa volonté : il n'a pas fait ce qu'il voulait faire; son acte d'homme qui agit intentionnellement est donc mauvais, car *il a dévié du but qu'il se proposait d'atteindre.* « D'une autre manière, le péché peut se trouver dans l'action de l'homme qui agit intentionnellement, parce que cette action dévie de la fin commune de la vie humaine. De cette sorte, l'homme qui agit intentionnellement sera dit pécher, s'il entend faire une œuvre mauvaise et qu'il la fasse, en telle sorte qu'il soit pour d'autres

une occasion d'erreur ». Dans ce cas, l'intention de cet homme est réalisée; et donc il n'a point péché au point de vue de cette intention. Mais la réalisation de cette intention elle-même est un péché. Ici, le péché ne porte plus sur ce qu'il aurait manqué le but poursuivi par lui; mais il porte sur ce qu'il a manqué le but qui est celui de toute vie humaine. « Son péché n'est pas le péché de l'homme d'art, en lui, mais le péché de l'homme. Aussi bien le premier péché fait qu'on incrimine cet homme en tant qu'homme d'art; tandis que le second fait qu'on l'incrimine en tant qu'homme. — Dans les choses de la morale, au contraire, où l'ordre de la raison se mesure à la fin commune de la vie humaine, le mal et le péché se prennent toujours selon qu'on dévie de l'ordre de la raison conduisant à cette fin commune de la vie humaine. Il s'ensuit que le péché fera ici qu'on incrimine l'homme et en tant qu'homme et en tant qu'agent moral » : les deux ici ne font qu'un; *homme* et *agent moral* reviennent au même. « C'est pour cela qu'Aristote dit, au sixième livre de l'*Éthique* (ch. v, n. 7; de S. Th., leç. 4), que *celui qui pèche dans les choses de l'art, parce qu'il le veut* », accuse une maîtrise qui fait qu'il « l'emporte », au point de vue de l'art; « *dans les choses de la prudence, c'est le contraire, comme aussi dans les vertus morales,* que la prudence dirige ». Se tromper délibérément est plutôt une perfection en ce qui est du savoir de l'artiste; mais se tromper délibérément dans les choses de la morale est un comble de malice.

Pour la pleine intelligence de ce que vient de nous dire ici saint Thomas sur la différence des choses de l'art et des choses de la morale, nous reproduirons une page du saint Docteur, qui est, sans doute, l'une des plus belles et des plus lumineuses dictées par son génie. Elle forme le début du Commentaire sur l'*Éthique* d'Aristote. — En voici la traduction très fidèle :

« Selon que le dit Aristote au commencement de sa *Métaphysique*, *c'est au sage qu'il appartient d'ordonner*. La raison en est que la sagesse est la perfection par excellence de la raison dont le propre est de connaître l'ordre. Bien qu'en effet les facultés sensibles connaissent certaines choses d'un façon absolue, connaître l'ordre d'une chose à une autre est le propre de la raison

ou de l'intelligence. — Or, c'est une double sorte d'ordre qui se trouve parmi les choses. Il y a d'abord l'ordre des parties qui forment un tout ou une multitude, selon que ces parties sont ordonnées entre elles; ainsi en est-il, par exemple, des parties qui composent une maison. Il y a ensuite l'ordre des choses à la fin. Ce second ordre l'emporte sur le premier; car, ainsi que le dit Aristote au douzième livre des *Métaphysiques*, l'ordre des parties de l'armée, selon que ces parties sont ordonnées entre elles, est ordonné lui-même à l'ordre selon lequel l'armée, dans sa totalité, est ordonnée au chef.

« D'autre part, l'ordre se compare à la raison d'une quadruple manière. — Il y a un ordre que la raison ne fait pas, mais que seulement elle considère : tel l'ordre des choses naturelles. — Il y a un autre ordre que la raison établit ou fait elle-même, tandis qu'elle s'applique; et cela, dans son acte à elle; ainsi, par exemple, quand elle ordonne entre eux ses propres concepts ou les signes de ces concepts que sont les mots exprimant une idée. — Un troisième ordre est celui que la raison fait, tandis qu'elle s'applique, dans les actes de la volonté. — Enfin, un quatrième ordre est celui que la raison, en s'appliquant, établit dans les choses extérieures dont elle-même est la cause : tel un meuble, ou une maison. — Et parce que la considération » ou l'application « de la raison se perfectionne par l'habitude », qui constitue la science, « de là vient que selon ces divers ordres que la raison a pour objet propre de considérer, se distinguent les diverses sciences. C'est ainsi que la philosophie naturelle a pour objet l'étude de l'ordre des choses que la raison humaine considère, mais qu'elle ne fait pas, en comprenant sous le nom de philosophie naturelle la métaphysique elle-même. L'ordre que la raison, en s'appliquant, établit dans son acte propre est l'objet de la philosophie rationnelle » (nous dirions aujourd'hui la logique), « dont le propre est de considérer l'ordre des parties du discours entre elles, et l'ordre des principes entre eux ou par rapport aux conclusions. L'ordre des actions volontaires est l'objet propre de la philosophie morale. Quant à l'ordre que la raison, en s'appliquant, établit dans les choses extérieures constituées par la raison humaine, c'est l'ordre qui est l'objet

propre des arts mécaniques », à entendre ce dernier mot dans son extension la plus large, depuis l'art manuel le plus grossier jusqu'à l'art le plus poli, le plus raffiné et le plus immatériel.

Saint Thomas ajoute, précisant, d'une façon plus spéciale, l'ordre de la morale, qui devait être l'objet particulier des livres qu'il allait commenter : « Le propre de la philosophie morale est donc de considérer les actions humaines, selon qu'elles sont ordonnées entre elles et à la fin. Or, j'appelle *actions humaines* », remarque saint Thomas, « celles qui procèdent de la volonté de l'homme selon l'ordre de la raison. Car s'il se trouve, dans l'homme, certaines opérations qui ne sont pas soumises à la volonté et à la raison, on ne les dira pas proprement humaines, mais naturelles, comme c'est le cas des opérations de l'âme végétative, qui ne tombent en rien sous la considération de la philosophie morale. De même donc que le mouvement et l'être mobile est le sujet de la philosophie naturelle, de même le sujet de la philosophie morale est l'opération humaine ordonnée à la fin, ou encore l'homme selon qu'il agit volontairement pour une fin. — Or, il faut savoir que l'homme étant naturellement un animal sociable, dont la vie a des besoins multiples pour lesquels il ne peut pas se suffire s'il est seul, il s'ensuit qu'il fait naturellement partie d'une multitude où il trouve les secours dont il a besoin pour sa perfection. Ces secours sont d'un double genre. Il y a d'abord les choses nécessaires à la vie, sans lesquelles la vie présente n'est point possible; et, à ce titre, l'homme est aidé par la société domestique dont il fait partie. Tout homme, en effet, tient de ses parents la naissance, l'entretien et la formation; et, pareillement, chacun des membres de la famille domestique aide les autres membres dans les choses nécessaires à la vie. D'une autre manière, l'homme est aidé par la société dont il fait partie, en ce qui est des accessoires concourant au plein et parfait épanouissement de sa vie : ceci n'est plus nécessaire absolument pour que l'homme vive; mais c'est requis pour que sa vie soit excellemment ce qu'elle doit être. A cet effet, l'homme est aidé par la société civile dont il est membre, non pas seulement quant aux choses corporelles et parce que, dans la cité, se trouvent une foule d'arts indus-

triels qu'une seule famille ne peut s'accorder toute seule, mais encore quant aux choses morales, en ce sens que le pouvoir public peut refréner, par la crainte des peines, les jeunes gens indisciplinés que les remontrances paternelles ne suffiraient pas à maintenir dans l'ordre ».

C'est donc naturellement que l'homme moral fait partie d'une double société dont l'une est subordonnée à l'autre. Mais, précisément, le propre de ces parties, savoir l'homme dans la famille, et la famille dans la cité, parce qu'elles sont parties d'un tout d'ordre spécial, est d'avoir aussi certains caractères très spéciaux. « Ce tout, en effet, qu'est la société civile, ou même la société domestique, est un tout où ne se trouve que l'unité d'ordre, laquelle unité ne constitue pas l'un pur et simple. Aussi bien la partie, en ces sortes de tout, peut avoir une opération propre et distincte qui n'est pas l'opération du tout; comme, dans l'armée, le soldat peut avoir telle opération propre, distincte de l'opération de l'armée dans son ensemble. Toutefois, même là, il est une certaine opération qui est l'opération du tout, et qui n'est point le propre de la partie; ainsi, par exemple, le choc d'ensemble, de la part de l'armée dans sa totalité. — Et de là vient que la science morale ou la science de l'opération de l'homme moral comprend trois parties : l'une, qui étudie l'opération de l'homme considéré individuellement et selon que ses actes sont ordonnés à la fin commune de la vie humaine; l'autre, qui étudie ce qui a trait à la famille, comme telle; une troisième, qui étudie ce qui a trait à la cité. La première s'appelle l'Éthique; la seconde, l'Économique; la troisième, la Politique ».

Il est aisé de voir, après ces lumineuses explications de notre saint Docteur, le rapport des diverses sciences entre elles; et, notamment, la place que doit occuper, parmi ces diverses sciences, la science de l'acte humain en tant que tel, ou la science de la morale proprement dite, dont saint Thomas nous disait ici le caractère, à l'*ad secundum*.

L'ad tertium répond d'un mot à l'objection tirée de l'infirmité ou de l'impuissance inhérente à toute raison de mal : « Cette infirmité, dit saint Thomas, qui se trouve dans le mal

volontaire, est soumise à la puissance de l'homme » : si l'homme agit mal, et par conséquent, avec faiblesse, ce mal ou cette faiblesse dépend de lui. « Aussi bien il n'y a pas à supposer qu'elle enlève ou qu'elle diminue la raison de coulpe » [cf. Première partie, q. 49, art. 1, *ad* 3um].

Du seul fait qu'il est mauvais ou qu'il est bon, l'acte humain a raison de justice ou de péché; il a aussi raison de coupable ou de louable. — A-t-il, de même, raison de démérite ou de mérite ? C'est ce que nous devons maintenant considérer : d'abord, d'une façon générale; puis, d'une façon plus spéciale ou au regard de Dieu. — D'abord, d'une façon générale.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si l'acte humain, de ce qu'il est bon ou mauvais, a raison de mérite ou de démérite ?

Trois objections veulent prouver que « l'acte humain n'a pas raison de mérite ou de démérite à cause de sa bonté ou de sa malice ». — La première observe que « le mérite ou le démérite se disent eu égard à la rétribution, et la rétribution ne se trouve que dans les choses qui ont trait à autrui. Or, tous les actes humains bons ou mauvais ne se réfèrent pas à autrui; il en est qui regardent l'homme en lui-même. Donc tout acte humain bon ou mauvais n'a pas raison de mérite ou de démérite ». — La seconde objection est encore plus foncière. Elle fait remarquer que « nul ne mérite une peine ou une récompense, parce qu'il dispose à son gré de ce qui est en son pouvoir; c'est ainsi que l'homme n'est point puni, s'il détruit ce qui lui appartient, tandis qu'il est puni, s'il détruit ce qui appartient à un autre. Or, l'homme est le maître de ses actes. Donc, qu'il dispose bien ou mal de son acte, il ne mérite ni peine ni récompense ». Voilà, certes, un argument qui serait fort goûté de nos modernes libertaires. Nous verrons la grande réponse que lui opposera saint Thomas. — La troisième objection dit

que « si quelqu'un se fait du bien à lui-même, il ne mérite point pour cela qu'un autre lui fasse du bien; et la même raison vaut pour le mal. Or, l'acte bon lui-même est à un certain titre le bien et la perfection de celui qui agit; pareillement, l'acte mauvais est son mal. Donc parce qu'il agit bien ou mal, l'homme n'acquiert ni mérite ni démérite ».

L'argument *sed contra* est un beau texte du livre d'Isaïe, ch. III (v. 10, 11) : *Dites au juste que tout va bien; car il mangera le fruit de ses œuvres. Malheur au méchant ! mal lui arrivera; car ce que ses mains ont fait lui sera rendu* ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait observer que « le mérite et le démérite se disent eu égard à la rétribution qui se fait selon la justice. Or, la rétribution selon la justice se fait à l'égard de quelqu'un, de ce que ses actes tournent au profit ou au détriment des autres. Mais, précisément, il y a lieu de considérer que tout individu qui vit dans une société quelconque, est, d'un certaine manière, une partie ou un membre de la société tout entière ». C'est ce que nous disions tout à l'heure, à la suite du saint Docteur, en relisant son prologue du commentaire de l'*Éthique*. « Si donc quelqu'un, par son acte, fait du bien ou du mal à l'un quelconque de ceux qui vivent dans la société, ce bien ou ce mal rejaillit sur la société tout entière; comme celui qui blesse la main, blesse, du même coup, l'homme lui-même. — Nous dirons donc que si quelqu'un, par son acte, fait du bien ou du mal à une personne particulière, qui vit dans telle société, il y a là une double raison de mérite ou de démérite : d'abord, selon qu'une rétribution lui est due de la part de la personne particulière qu'il a ainsi aidée ou lésée; et ensuite, selon que tout le collège » auquel appartient cette personne, « lui doit aussi une rétribution. — Que si quelqu'un ordonne son acte, directement, au bien ou au mal de tout le collège, une rétribution lui est due premièrement et principalement de la part du collège lui-même dans son ensemble; puis, et subsidiairement, de chacune des parties du collège. — Quand celui qui agit se fait du bien ou du mal à lui-même, par son action, même alors une rétribution lui est due, selon que ceci tourne au bien ou au mal de tous, étant lui-même une partie

du collège; toutefois, il ne lui est pas dû de rétribution selon qu'il s'agit là du bien ou du mal de l'individu; car ici l'individu lésé ou gratifié n'est autre que le sujet lui-même de l'action : que si on voulait parler encore de rétribution, à ce dernier titre, ce ne serait que dans un sens large et pour autant que l'on considère une certaine justice par rapport à l'individu en lui-même ».

On aura remarqué toute l'importance de la doctrine que vient de nous livrer saint Thomas. C'est la doctrine même de ce qu'on appelle aujourd'hui la solidarité. Elle repose sur la nature de l'homme, qui, étant un être sociable, fait naturellement partie de divers tout sociaux qui se trouvent nécessairement intéressés à son bien ou à son mal. Il en résulte une obligation stricte, pour toute société, de venger ou de récompenser tout ce qui est fait, en mal ou en bien, par un agent libre et responsable, à l'un quelconque des membres qui la composent, serait-ce à l'individu lui-même qui agit ainsi bien ou mal. Outre cette obligation qui se tire de la société elle-même, il y a encore l'obligation qui se tire des droits ou des devoirs particuliers de l'individu qui est l'objet de la gratification ou du dommage, quand cet individu est autre que l'individu même qui agit.

Saint Thomas conclut, résumant les trois articles déjà vus de la question présente : « Ainsi donc il est manifeste que l'acte bon ou mauvais a raison de louable ou de coupable, selon qu'il est au pouvoir de la volonté; raison de droiture ou de péché, selon l'ordre qu'il dit à la fin; raison de mérite ou de démérite selon la rétribution de la justice à l'égard d'autrui ».

L'*ad primum* fait observer que « si, parfois, les actes bons ou mauvais de l'homme ne sont pas ordonnés au bien ou au mal d'une autre personne particulière, ils sont néanmoins ordonnés au bien ou au mal de cet autre qu'est la communauté elle-même », dont fait toujours partie le sujet qui agit.

L'*ad secundum* n'aura qu'à expliquer la doctrine du corps de l'article et de l'*ad primum* à la difficulté particulièrement intéressante que présentait l'objection. « L'homme, dit saint Thomas, qui, en effet, a le domaine ou la maîtrise de son acte »,

en tant qu'il agit librement, « ne laisse pas que d'appartenir à un autre, savoir à la communauté dont il fait partie; et, à ce titre, il mérite ou démérite, selon qu'il dispose bien ou mal ses actes; absolument comme s'il use bien ou mal de ses autres ressources qui doivent tourner au bien de la communauté ». — Ce serait donc grandement se tromper de croire que l'homme peut impunément faire ce qui lui plaît de lui-même et de ce qui est à lui. Si, en quelque manière, il s'appartient, et si les biens qui sont à lui lui appartiennent, il n'en demeure pas moins qu'il se doit aussi lui-même et qu'il doit les biens qui sont à lui, d'une certaine manière, à la communauté dont il fait partie. — Il est vrai qu'il y a un domaine où l'individu s'appartient, à un titre très spécial; et c'est le domaine propre de la morale personnelle, comme nous le disait saint Thomas dans le prologue de l'*Éthique*, que nous citions à propos de l'article précédent. Mais, jusque dans ce domaine, on trouve encore comme un certain droit indirect de la communauté sur l'individu; car selon qu'il possédera les vertus morales propres à l'individu, l'homme sera plus ou moins apte aux vertus d'ordre familial, social ou politique qui devront être les siennes en tant que membre de la communauté. Si la morale personnelle est un domaine réservé, il n'en a pas moins ses répercussions sur les domaines voisins de la famille et de la société. Aussi bien, même en pratiquant les simples vertus d'ordre strictement moral, l'homme mérite encore, d'une certaine manière, de la famille ou de la société qui sont les siennes.

L'*ad tertium* appuie, lui aussi, sur cette grande doctrine. « Le bien ou le mal que quelqu'un se fait à lui-même par ses actes, retourne à la communauté » dont il est membre, « ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'acte bon et l'acte mauvais de l'homme revêtent la raison de mérite ou de démérite par rapport aux autres hommes. — En est-il de même par rapport à Dieu ?

C'est ce que nous allons examiner à l'article suivant.

Article IV.

Si l'acte humain, en tant qu'il est bon ou mauvais, a raison de mérite ou de démérite auprès de Dieu?

Il s'agit ici du mérite ou du démérite, au sens le plus général du mot, impliquant une obligation à la peine ou un droit à la récompense, quelle que soit d'ailleurs cette récompense, et quel que soit aussi le caractère de celui qui agit bien ou mal. Nous ne traitons pas encore du mérite au sens strict du surnaturel et selon qu'il en sera question quand nous parlerons de la grâce et du droit à la récompense du ciel.

Trois objections veulent prouver que « l'acte de l'homme, selon qu'il est bon ou mauvais, n'a pas raison de mérite ou de démérite par rapport à Dieu ». — La première arguë de ce que « le mérite et le démérite, ainsi qu'il a été dit (art. préc.), implique un ordre de rétribution selon le profit ou le dommage causé à autrui. Or, l'acte de l'homme, qu'il soit bon ou qu'il soit mauvais, ne tourne en rien au profit ou au dommage de Dieu Lui-même. Il est dit, en effet, au livre de Job, ch. xxxv (v. 6, 7) : *Si tu pèches, quel tort lui causes-tu ? Et si tu agis avec justice, que lui donnes-tu ?* Donc l'acte de l'homme, qu'il soit bon ou qu'il soit mauvais, n'a pas raison de mérite ou de démérite auprès de Dieu ». — La seconde objection dit que « l'instrument n'a ni mérite ni démérite auprès de celui qui en use à titre d'instrument; car toute l'action de l'instrument est de celui qui en use à titre d'instrument. Or, l'homme, quand il agit, est l'instrument de la vertu divine qui le meut à titre de cause principale. C'est pourquoi il est dit, dans Isaïe, ch. x (v. 15) : *La hache se glorifie-t-elle contre la main qui la brandit ? La scie s'élève-t-elle contre celui qui la meut ?* Où manifestement le prophète compare l'homme qui agit, à un instrument. Donc l'homme, quand il agit bien ou mal, n'acquiert aucun mérite ni aucun démérite auprès de Dieu ». — La troisième objection en appelle à ce que « l'acte humain a raison de mérite ou de démérite selon l'ordre qu'il dit à autrui. Or,

tous les actes humains ne sont point ordonnés à Dieu. Donc tous les actes bons ou mauvais n'ont pas raison de mérite ou de démérite auprès de Dieu ». Cette dernière objection nous vaudra une réponse très importante et qui complétera la doctrine de l'article précédent.

L'argument *sed contra* rappelle qu' « il est dit, au livre de l'*Ecclésiaste*, ch. dernier (v. 14) : *Tout ce qui se fait, Dieu l'amènera en jugement, que ce soit bon ou que ce soit mauvais.* Or, le jugement implique la rétribution, au sujet de laquelle on parle de mérite ou de démérite. Donc tout acte de l'homme, qu'il soit bon ou qu'il soit mauvais, a raison de mérite ou de démérite devant Dieu ». — On remarquera l'excellence et la force de cet argument *sed contra.*

Au corps de l'article, saint Thomas s'appuie sur la doctrine de l'article précédent. « Il a été dit (dans cet article) que l'acte de l'homme a raison de mérite ou de démérite, selon qu'il est ordonné à autrui, soit en raison de telle personne particulière, soit en raison de la communauté. C'est de l'une et de l'autre de ces deux manières que nos actes bons ou mauvais ont raison de mérite ou de démérite auprès de Dieu. — D'abord, en raison de Dieu Lui-même », considéré sous sa raison personnelle, si l'on peut ainsi dire, « en tant qu'Il est la fin dernière de l'homme. C'est, en effet, un devoir que tous les actes soient ordonnés à la fin dernière, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 1, art. 6; q. 2, art. 8; q. 19, art. 10). Si donc quelqu'un accomplit un acte mauvais qui ne peut pas se référer à Dieu, il va contre l'honneur de Dieu, qui lui est dû à titre de fin dernière. — Mais c'est aussi en raison de toute la communauté de l'univers » (on remarquera cette superbe expression de saint Thomas : *Ex parte totius communitatis universi!*), que l'homme peut mériter ou démériter auprès de Dieu. « Dans toute communauté, en effet, celui qui régit la communauté doit veiller spécialement au bien commun; et, par suite, c'est à lui qu'il appartient de rendre à tous selon le bien ou le mal qui se fait dans la communauté. Puis donc que Dieu est Celui qui gouverne et qui régit tout l'univers, ainsi qu'il a été établi dans la Première Partie (q. 103, art. 5), et plus spécialement les

créatures raisonnables, il s'ensuit manifestement que les actes humains ont raison de mérite ou de démérite auprès de Lui; sans cela, en effet, il faudrait dire que Dieu ne s'occupe pas des actes humains »; ce qui serait la plus pernicieuse de toutes les erreurs. — C'est donc parce que Dieu doit nécessairement s'intéresser à tout ce qui se fait dans le monde régi par Lui, et plus spécialement, en ce qui est du monde matériel, à tout ce que fait l'homme, agent de choix dans ce monde matériel, que les actions de l'homme revêtent, aux yeux de Dieu, le caractère d'œuvres méritoires ou déméritoires; c'est aussi, et d'une façon encore plus profonde, plus compréhensive, parce que Dieu est la fin dernière de tous les actes humains, en telle sorte qu'Il doit à son honneur et à sa gloire de punir tous les actes qui ne lui sont pas ordonnés, comme aussi de récompenser tous ceux qui, actuellement ou virtuellement, sont ordonnés à Lui.

L'*ad primum* accorde que « par l'acte de l'homme, rien ne peut être donné ou soustrait à Dieu en Lui-même; et cependant, l'homme, pour autant qu'il est en lui, soustrait quelque chose à Dieu, ou au contraire le lui donne, selon qu'il garde ou ne garde pas l'ordre établi par Dieu ». L'ordre dans son œuvre, voilà la fin que Dieu s'est proposée en créant le monde et tout ce qui s'y trouve. Si cet ordre est troublé, en quelque manière qu'il le soit, la fin voulue par Dieu se trouve compromise ou gâtée, pour autant qu'il dépend de celui qui trouble l'ordre; et, par suite, l'ordre ne peut être rétabli qu'en châtiant le rebelle. Cet ordre s'étend aussi loin que s'étend le gouvernement divin; et cela veut dire qu'il comprend tout : l'ordre des parties dans chacun des tout qui existent dans le monde (et, par conséquent, l'ordre des parties diverses qui constituent l'être humain lui-même); l'ordre de ces divers tout entre eux, dans l'ensemble dont ils ne sont eux-mêmes que des parties; et, enfin, l'ordre de tout l'univers et de chacune de ses parties à Dieu Lui-même, fin dernière de tout. En quelque manière que cet ordre soit troublé volontairement, par l'homme, l'homme est responsable de ce trouble devant Dieu. Il sera, au contraire, digne de récompense devant Dieu, dans la mesure où il concourt volontairement à la perfection de cet ordre [cf. ce que nous

avons dit plus haut, de la beauté de l'ordre, q. 18, art. 1; et, aussi, des droits de Dieu, fin dernière, sur tout ce qui est dans le monde et dans l'homme, q. 1, art. 7, 8; q. 2, art. 8, *ad* 2um].

L'*ad secundum* répond que « sans doute, l'homme est mû par Dieu comme un instrument; mais cela n'exclut point que l'homme se meuve lui-même par le libre arbitre, ainsi qu'on le voit par ce qui a été dit plus haut (q. 9, art. 6, *ad* 3um). Or, c'est parce qu'il agit librement que l'homme mérite ou démérite auprès de Dieu par ses actes ».

L'*ad tertium* fait observer que « l'homme n'est pas ordonné à la communauté politique selon tout lui-même et selon tout ce qui est à lui ». Il est vrai qu'indirectement, et en un certain sens plus ou moins éloigné, il peut, selon tout cela, concourir au bien de la communauté politique ou s'opposer à ce bien-là, comme nous le faisions remarquer à propos de l'article précédent; mais la communauté politique n'a pas un droit strict sur tout l'homme et sur tout ce qui est à lui. Quand l'homme a rempli ses devoirs de citoyen, il garde sa liberté de famille et sa liberté individuelle : la cité ou la communauté politique n'a pas à connaître de ce qu'il fait ou de ce qu'il ne fait pas à ces divers titres. « Et de là vient qu'il n'est pas nécessaire que chacun de ces actes soit méritoire ou déméritoire », à proprement parler et au sens strict, « par rapport à la communauté ». Il n'en va pas de même par rapport à Dieu. « Tout ce que l'homme est, tout ce qu'il peut et tout ce qu'il a doit être ordonné à Dieu », parce que Dieu est la fin dernière de tout cela, et parce que tout cela doit remplir un rôle ou occuper une place voulue et déterminée par Dieu dans son œuvre à Lui dont tout cela n'est qu'une partie. « Il s'ensuit que tout acte de l'homme, soit bon, soit mauvais, a raison de mérite ou de démérite auprès de Dieu, pour autant que le mérite ou le démérite se tire de la raison même de l'acte ». Saint Thomas ajoute ces derniers mots, parce que nous verrons plus tard qu'outre la raison même d'acte libre, il y aura d'autres conditions qui seront inhérentes à l'état de grâce. Mais nous n'avons pas à en parler ici, où tout l'objet de notre étude était l'acte humain considéré en lui-même.

Cette partie de notre étude est maintenant terminée. Nous avons marqué, dès le prologue de notre nouvelle étude, venant après la Première Partie de la *Somme théologique*, que son objet devait être un domaine essentiellement réservé dans le monde de la création matérielle; c'était l'homme, non plus comme être physique, mais comme agent moral. Or, le propre de l'être ou de l'agent moral est d'agir en vertu d'un principe d'action qu'il se donne à lui-même et dont il demeure le maître. Tandis que l'agent physique agit en vertu d'un principe d'action qu'il tient de la nature et qui l'incline à agir déterminément, l'agent moral, dont le propre est d'agir par raison, se marque à lui-même une fin et ordonne à cette fin tels moyens qu'il lui plaît. Il n'agit que parce qu'il veut agir. Son acte n'est exigé par rien en dehors de sa volonté. Sa volonté, non comme nature, mais comme volonté libre, est le principe unique et adéquat de son acte, dans l'ordre des causes secondes créées. L'agent moral participe en quelque sorte au souverain domaine de Dieu. D'une façon dépendante par rapport à Dieu, mais indépendante par rapport à tout ce qui n'est pas Dieu, il est maître de son acte comme Dieu est maître du sien. Il est vraiment son image et sa ressemblance.

C'est de cette image de Dieu, sous sa raison la plus excellente d'image, que nous nous proposions de traiter dans notre nouvelle étude. Et parce que l'homme, ainsi considéré, est tout entier dans la raison d'agent moral ou libre, c'était donc uniquement de cette raison-là que nous devions nous occuper. Cette raison se définit par deux mots : *agir pour une fin*, à prendre ces mots dans leur sens le plus précis et le plus formel. Nous ne devions donc avoir à considérer, dans notre nouvelle étude, que deux choses : la fin qui commande l'agir; et l'agir commandé par la fin.

La fin commandant l'agir a été l'objet des cinq premières questions de notre traité. Nous avons déterminé le rôle précis de cette fin et quelle il fallait qu'elle fût pour que l'acte moral de l'homme soit ce qu'il doit être. Cette fin, objectivement parlant et sous sa raison concrète, ne peut être que Dieu. Considérée subjectivement et selon qu'elle consiste dans l'acte de

l'homme prenant possession de Dieu, elle est un acte de l'intelligence, son acte le plus parfait et qui doit s'appeler, en un sens très précis, la vision de Dieu. De cet acte de vision, qui doit constituer la béatitude formelle de l'homme, découleront ensuite, dans ses diverses facultés, à titre de propriétés inaliénables, des prérogatives qui feront que l'homme sera divinement heureux dans tout son être, voyant même son bonheur multiplié comme à l'infini par ceux qui en jouiront avec lui dans le ciel pour toute l'éternité. Mais ce bonheur n'étant possible que dans le ciel, sur la terre le tout de l'homme, comme agent moral, doit être précisément de s'en rendre digne par son agir.

Et c'est à étudier cet agir commandé par une telle fin que doit être consacrée toute la suite de nos considérations morales. Cet agir pouvant être en quelque sorte infini, considéré dans le détail de ses applications, son étude ne demeurait possible qu'à la condition de le prendre d'abord d'une façon générale, devant ensuite l'étudier dans le détail de ses espèces.

D'une façon générale, nous devions l'étudier en lui-même; puis, dans ses principes. — En lui-même, il se présentait à nous sous un double rapport : d'abord, selon qu'il est le propre exclusif de l'homme: ensuite, selon que même dans l'homme il a quelque chose de commun avec l'agir qui convient aux animaux.

La partie de notre étude que nous venons de terminer a considéré l'agir de l'homme selon qu'il lui appartient absolument en propre. Nous avons vu que cet agir se définissait par un seul mot : le volontaire. Nous l'avons étudié d'abord, dans ce qui le constitue : d'une façon générale, en lui-même, et dans les circonstances qui l'accompagnent quand il se réalise; et d'une façon spéciale : selon qu'il émane directement de la volonté; ou selon qu'il est commandé par elle. Nous avons dit ensuite comment il se distingue, non pas dans son être de nature et selon que tout acte est spécifié par la chose sur laquelle il porte; mais dans son être moral ou par rapport au principe premier de l'acte humain, qui est la raison. Un dernier mot, relativement à cette étude morale de l'acte moral, nous a montré les conséquences ou les propriétés inhérentes à cette moralité.

Nous connaissons maintenant l'acte moral en lui-même selon qu'il appartient en propre à l'homme, parmi tous les agents du monde matériel. — Mais il nous reste, pour connaître parfaitement l'acte moral de l'homme, en le considérant toujours en lui-même, et non encore dans ses principes, à l'étudier dans ce qu'il a de commun avec les animaux inférieurs à l'homme. Ce sera le traité des Passions, l'un des plus importants dans la science morale, l'un des plus délicats aussi, mais l'un des plus parfaits et des plus intéressants qui soient dans l'œuvre de notre saint Docteur. — Il formera l'objet de notre prochain volume.

FIN DU TRAITÉ DES ACTES HUMAINS.

TABLE DES MATIÈRES

Pages

Avant-Propos v

SECONDE PARTIE, Première Section. *Le Prologue* 9

QUESTION I. — De la fin dernière de l'homme.

(Huit articles.)

1° S'il convient à l'homme d'agir pour une fin? 12
2° Si cela est le propre de la nature raisonnable? 16
3° Si les actes de l'homme reçoivent leur espèce de la fin? 22
4° S'il est une fin dernière de la vie humaine? 30
5° Si pour un même homme peuvent être plusieurs fins dernières? .. 34
6° Si tout ce que l'homme veut, il le veut pour la fin dernière? 40
7° S'il y a une seule fin dernière pour tous les hommes? 48
8° Si dans cette fin dernière de l'homme toutes les autres créatures conviennent? 51

QUESTION II. — De ce en quoi la béatitude de l'homme consiste.

(Huit articles.)

1° Si le bonheur de l'homme consiste dans les richesses? 58
2° Si le bonheur de l'homme consiste dans les honneurs? 62
3° Si le bonheur de l'homme consiste dans la renommée ou dans la gloire? 64
4° Si le bonheur de l'homme consiste dans le pouvoir? 66
5° Si le bonheur de l'homme consiste dans quelque bien du corps? . 72
6° Si le bonheur de l'homme consiste dans le plaisir? 76
7° Si la béatitude de l'homme consiste en quelque bien de l'âme? . 81
8° Si la béatitude de l'homme consiste en quelque bien créé? 85

QUESTION III. — Qu'est-ce que la béatitude?

(Huit articles.)

1° Si la béatitude est quelque chose d'increé? 92
2° Si la béatitude est une opération? 95
3° Si la béatitude est une opération de la partie sensitive ou seulement de la partie intellective? 101
4° Si étant donné que la béatitude appartient à la partie intellective, elle est une opération de l'intelligence ou de la volonté? 104
5° Si la béatitude est une opération de l'intelligence spéculative ou de l'intelligence pratique? 115
6° Si la béatitude consiste dans la considération des sciences spéculatives? 120
7° Si le bonheur consiste dans la connaissance des substances séparées ou des anges? 124
8° Si pour la béatitude de l'homme consiste dans la vision de la divine essence? 127

QUESTION IV. — Des choses qui sont requises pour la béatitude.

(Huit articles.)

1° Si la délectation est requise pour la béatitude? 135
2° Si dans la béatitude, la vision l'emporte sur la délectation? 137
3° Si pour la béatitude est requise la compréhension? 142
4° Si pour la béatitude est requise la rectitude de la volonté? 148
5° Si pour la béatitude de l'homme est requis le corps? 152
6° Si pour la béatitude est requise une certaine perfection du corps? 159
7° Si pour la béatitude sont requis certains biens extérieurs? 162
8° Si pour la béatitude est requise une société d'amis? 166

QUESTION V. — De l'acquisition de la béatitude.

(Huit articles.)

1° Si l'homme peut acquérir la béatitude? 170
2° Si un homme peut être plus heureux qu'un autre? 174
3° Si quelqu'un peut être heureux dans cette vie? 177
4° Si la béatitude, une fois acquise, peut être perdue? 180
5° Si l'homme, par ses forces naturelles, peut acquérir la béatitude? 185
6° Si l'homme acquiert la béatitude par l'action de quelque créature supérieure? 191
7° Si certaines œuvres bonnes sont requises pour que l'homme reçoive de Dieu la béatitude? 194
8° Si tout homme désire la béatitude? 198

QUESTION VI. — Du volontaire et de l'involontaire.

(Huit articles.)

1° Si dans les actes humains se trouve le volontaire? 212
2° Si le volontaire se trouve dans les animaux sans raison? 218
3° Si le volontaire peut exister sans qu'il y ait aucun acte? 222
4° Si on peut faire violence à la volonté? 225
5° Si la violence cause l'involontaire? 229
6° Si la crainte cause l'involontaire purement et simplement? 232
7° Si la concupiscence cause l'involontaire? 236
8° Si l'ignorance cause l'involontaire? 239

QUESTION VII. — Des circonstances des actes humains.

(Quatre articles.)

1° Si la circonstance est un accident de l'être humain? 245
2° Si les circonstances des actes humains ont été considérées par le théologien? 249
3° Si les circonstances sont énumérées comme il convient au troisième livre de l'*Éthique*? 252
4° Si les circonstances principales sont le *pourquoi* de l'acte et ce *sur quoi* il porte? 257

QUESTION VIII. — De ce sur quoi porte la volonté.

(Trois articles.)

1° Si la volonté porte seulement sur le bien? 263
2° Si la volonté porte seulement sur la fin, ou si elle porte aussi sur ce qui est ordonné à la fin? 267
3° Si la volonté se meut par un seul et même acte à la fin et à ce qui est ordonné à la fin? 271

QUESTION IX. — Du moteur de la volonté.

(Six articles.)

1° Si la volonté est mue par l'intelligence? 276
2° Si la volonté est mue par l'appétit sensible? 281
3° Si la volonté se meut elle-même? 284
4° Si la volonté est mue par quelque principe extérieur? 287
5° Si la volonté est mue par le corps céleste? 291
6° Si la volonté est mue par Dieu seul comme par un principe extérieur? 296

QUESTION X. — Du mode dont la volonté est mue.

(Quatre articles.)

1° Si la volonté est mue à quelque chose naturellement? 306
2° Si la volonté est mue nécessairement par son objet? 313
3° Si la volonté est mue nécessairement par l'appétit intérieur? 322
4° Si la volonté est mue nécessairement par le moteur extérieur qui est Dieu? 326

QUESTION XI. — De la fruition.

(Quatre articles.)

1° Si la fruition est un acte de la puissance appétitive? 331
2° Si la fruition convient seulement à la créature raisonnable, ou si elle convient aussi aux bêtes? 336
3° Si la fruition porte seulement sur la fin dernière? 339
4° Si la fruition n'existe que lorsqu'on possède la fin? 343

QUESTION XII. — De l'intention.

(Cinq articles.)

1° Si l'intention est un acte de l'intelligence ou un acte de la volonté? 347
2° Si l'intention a seulement pour objet la fin dernière? 352
3° Si quelqu'un peut avoir simultanément deux buts distincts sur lesquels porte son intention? 354
4° Si l'intention de la fin est un même acte avec la volonté de ce qui est ordonné à la fin? 357
5° Si l'intention convient aux animaux sans raison? 360

QUESTION XIII. — De l'élection.

(Six articles.)

1° Si l'élection est un acte de volonté ou de la raison? 364
2° Si l'élection convient aux animaux sans raison? 368
3° Si l'élection ne porte que sur les choses ordonnées à la fin, ou quelquefois aussi sur la fin elle-même? 373
4° Si l'élection ne tombe que sur ce que nous faisons nous-même? .. 377
5° Si l'élection ne porte que sur les choses possibles? 379
6° Si l'homme choisit par nécessité ou bien librement? 382

QUESTION XIV. — Du conseil qui précède l'élection.

(Six articles.)

1° Si le conseil est une enquête? 388
2° Si le conseil porte sur la fin ou seulement sur ce qui est ordonné à la fin? 391

3° Si le conseil porte seulement sur ce que nous faisons nous-mêmes?. 393
4° Si le conseil porte sur tout ce qui est fait par nous?..... 397
5° Si le conseil procède selon l'ordre analytique?..... 400
6° Si le conseil procède à l'infini?..... 404

QUESTION XV. — Du consentement.

(Quatre articles.)

1° Si le consentement est un acte de la faculté appétitive ou de la faculté de perception?..... 409
2° Si le consentement convient aux animaux sans raison?..... 412
3° Si le consentement porte sur la fin ou sur ce qui est ordonné à la fin? 415
4° Si le consentement à l'acte appartient seulement à la partie supérieure de l'âme?..... 419

QUESTION XVI. — De l'usage.

(Quatre articles.)

1° Si l'usage est un acte de la volonté?..... 425
2° Si l'acte d'user convient aux animaux sans raison?..... 427
3° Si l'usage peut porter aussi sur la fin dernière?..... 429
4° Si l'usage précède l'élection?..... 431

QUESTION XVII. — Des actes commandés par la volonté.

(Neuf articles.)

1° Si l'acte de commander est un acte de la raison ou un acte de la volonté?..... 437
2° Si l'acte de commander convient aux animaux sans raison?..... 441
3° Si l'usage précède le commandement?..... 443
4° Si le commandement et l'acte commandé sont un seul acte ou s'ils sont des actes divers?..... 446
5° Si l'acte de la volonté est commandé?..... 448
6° Si l'acte de la raison peut être commandé?..... 452
7° Si l'acte de l'appétit sensible est commandé?..... 461
8° Si l'acte de l'âme végétative est commandé?..... 461
9° Si les actes des membres extérieurs sont commandés?..... 465

QUESTION XVIII. — De la bonté et de la malice des actes humains en général.

(Onze articles.)

1° Si toute action humaine est bonne, ou s'il en est quelqu'une qui soit mauvaise?..... 474
2° Si l'action de l'homme tire sa bonté ou sa malice de l'objet?..... 482

3° Si l'action de l'homme est bonne ou mauvaise en raison des circonstances? 487
4° Si l'action humaine est bonne ou mauvaise en raison de la fin?. 490
5° S'il est quelque action humaine qui soit bonne ou mauvais dans son espèce? 494
6° Si l'acte tire son espèce d'acte bon ou d'acte mauvais de la fin?.. 504
7° Si l'espèce qui vient de la fin est contenue sous l'espèce due à l'objet comme sous son genre, ou inversement? 507
8° S'il est quelque acte qui soit indifférent selon son espèce? 516
9° S'il est quelque acte qui soit indifférent selon son être individuel? 522
10° Si quelque circonstance peut constituer l'acte moral dans l'espèce d'acte bon ou d'acte mauvais? 529
11° Si toute circonstance qui augmente la bonté ou la malice de l'acte constitue l'acte moral dans l'espèce d'acte bon ou d'acte mauvais? 535

QUESTION XIX. — De la bonté et de la malice de l'acte intérieur de la volonté.

(Dix articles.)

1° Si la bonté de la volonté dépend de l'objet? 543
2° Si la bonté de la volonté dépend du seul objet? 547
3° Si la bonté de la volonté dépend de la raison? 551
4° Si la bonté de la volonté dépend de la loi éternelle? 554
5° Si la volonté en désaccord avec la raison qui se trompe est mauvaise? 559
6° Si la votonté en accord avec la raison qui se trompe est bonne?.. 566
7° Si la bonté de la volonté, dans les choses ordonnées à la fin, dépend de l'intention de la fin? 584
8° Si le degré de bonté ou de malice dans la volonté suit le degré de bonté ou de malice dans l'intention? 587
9° Si la bonté de la volonté dépend de sa conformité à la volonté divine? 592
10° S'il est nécessaire que la volonté humaine soit conforme à la volonté divine pour qu'elle soit bonne? 595

QUESTION XX. — De la bonté et de la malice des actes extérieurs humains.

(Six articles.)

1° Si la bonté ou la malice se trouve d'abord dans l'acte de la volonté ou dans l'acte extérieur? 607
2° Si toute la bonté et toute la malice de l'acte extérieur dépendent de la bonté de la volonté? 610
3° Si la bonté et la malice est la même pour l'acte extérieur et pour l'acte intérieur? 612
4° Si l'acte extérieur ajoute quelque chose, comme bonté ou comme malice, à l'acte intérieur? 616

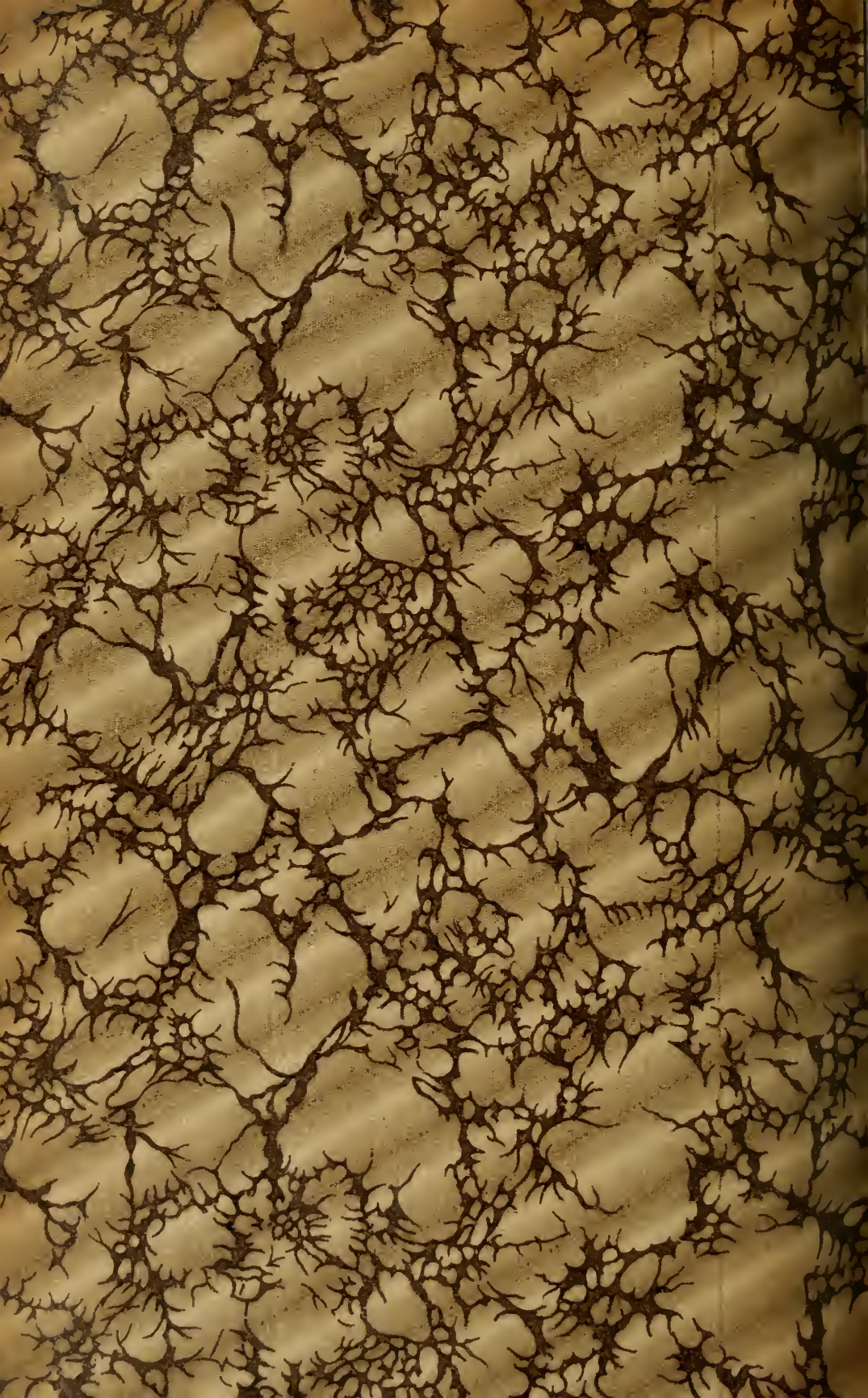
5° Si l'événement qui suit ajoute quelque chose, comme bonté ou comme malice, à l'acte extérieur? 619
6° Si le même acte extérieur peut être bon ou mauvais? 622

QUESTION XXI. — De ce qui suit les actes humains en raison de leur bonté ou de leur malice.

(Quatre articles.)

1° Si l'acte humain, en tant qu'il est bon ou mauvais, a la raison de rectitude ou de péché? 626
2° Si l'acte humain, en tant qu'il est bon ou mauvais, a raison de louable ou de coupable? 630
3° Si l'acte humain, de ce qu'il est bon ou mauvais, a raison de mérite ou de démérite? 637
4° Si l'acte humain, en tant qu'il est bon ou mauvais, a raison de mérite ou de démérite auprès de Dieu? 641

Toulouse. — Impr. et Libr. Édouard Privat. — 7369

6

ST. BASIL'S SEMINARY
LIBRARY